

دراسات إسلامية

أرسطو عند العرب

دراسة ونصوص غير منشورة

عبد الرحمن بدوي

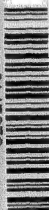
الطبعة الثانية

١٩٧٨

الناشر
وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت



Bibliotheca Alexandrina



0145239

دراسات إسلامية

- ٥ -

محمد الرحمن بدوي

أرسطو عند العرب

دراسة ونصوص غير منشورة

الطبعة الثانية

١٩٧٤

الناشر

وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

فهرس الكتاب

المضمه

- تصدير عام ... (٦) — (٦٦)
- مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ... ١ — ١١
- من شرح فامسطيوس لحرف اللام ... ١٢ — ٢١
- شرح حرف اللام لابن سينا ... ٢٢ — ٣٣
- شرح « كتاب أثولوجيا » للنسوب إلى أرسطو ، لابن سينا ... ٣٥ — ٧٤
- التعليقات على حواشي كتاب « النفس » لأرسطو ، لابن سينا ... ٧٥ — ١١٦
- كتاب « المباحثات » لابن سينا : ...
- رسالة إلى أبي جعفر بن المرزبان الكيا ... ١١٩ — ١٢٢
- نص « كتاب المباحثات » ... ١٢٢ — ٢٣٩
- رسائل خاصة بابن سينا ... ٢٤٠ — ٢٤٦
- نسخة عهد عهد لنفسه ، لابن سينا ... ٢٤٧ — ٢٤٩
- ١ — القول في مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطاليس الفيلسوف ٢٥٣ — ٢٧٧
- ٢ — كلام الإسكندر الأفروديسي ... ٢٧٨ — ٢٨٠
- ٣ — مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسنوقراطيس في أن
الصورة قبل الجنس وأولاً له أولية طبيعية ... ٢٨١ — ٢٨٢
- ٤ — مقالة للإسكندر في أنه قد يمكن أن يلتذ الملتذ ويحزن معاً على
رأى أرسطو ... ٢٨٣
- ٥ — مقالة الإسكندر في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة
للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس ... ٢٨٤ — ٢٨٥
- ٦ — مقالة الإسكندر في أن المكون إذا < استحال > استحال
من ضده أيضاً على رأى أرسطوطاليس ... ٢٨٦ — ٢٨٨

المقدمة

- ٧ — مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة وكما لها على رأى أرسطو ٢٨٩ — ٢٩٠
- ٨ — مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها ٢٩١ — ٢٩٢
- ٩ — مقالة الإسكندر في أن الفعل أعم من الحركة على رأى أرسطو ٢٩٣ — ٢٩٤
- ١٠ — مقالة الإسكندر في « الفصل » ؛ وفي حواشيها تعاليق
- لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر مقي بن يونس ... ٢٩٥ — ٣٠٨
- مقالة ثامسطيوس في الرد على مقيسيوس في تحليل الشكل الثاني
- والتالث إلى الأول ... ٣٠٩ — ٣٢٥
- مقدم : شرح ثامسطيوس على مقالة اللام (الفصل الأول وشطر من الثاني) ٣٢٩ — ٣٣٣
- ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية ... ٣٣٤ — ٣٣٦
- ثبت الكتب الواردة في الكتاب (عدا المقدمة) ... ٣٣٧
- ثبت الأعلام الواردة في الكتاب (عدا المقدمة) ... ٣٣٨ — ٣٣٩

الرموز والعلامات

- < > : زيادة من عندنا .
- [] : موجود في الأصل وتقرح حذفه .
- [] : وبداخله رقم : رقم المخطوطة الأصلية التي نشرنا عنها .
- ن = ص : المخطوط الأصلي أو الوحيد الذي نشر عنه النص .
- † : الهوامش أو التعليقات الموجودة في المخطوط .

دراسة فيلولوجية للنصوص

تصدير عام

لكل فكر ممتاز حياة حافلة في الضمير الواعي للتطور للإنسانية على تباين عصورها وأجناسها . وبقدر تمدد صور هذه الحياة وعمق تكوينها وتلونها يكون خصبها وعظمتها صاحبها . ولا جناح عليها أن تتماورها ضروب من التعديل والتبديل وفقاً لعوامل يتصل بعضها بالأسانيد التاريخية ، وبعضها الآخر — وهو الأهم — بالشعوب والأفراد الذين يمثلون تلك الحياة وذلك الفكر . وإنه لمن السطحية التاريخية في الفهم الحضارى السليم أن نعد في الانتحال أو التزييف مذعاة حذر أو علامة خطأ كان يمكن تجنبه . كلا ، بل الضرورة عينها هم التي تفعل فعلها اللازب في هذا الانتحال أو سوء الاستعمال وما ينشأ عنها من قلب وإبدال .

وتلك مبادئ علينا أن نجيد استخدامها وتطبيقها في إدراكنا لأرسطو عند العرب . فلا أرسطو — وإن قلّ في هذا شيئاً عن أفلاطون — صورٌ متعددة بقدر الحيات التي قصاها في ضمائر الشعوب ، بل الأفراد ، الذين مر بهم . فأرسطو عند الرومان غيره عند العرب ؛ وهو عند الأخيرين مختلف عنه عند الغربيين في المصور الوسطى . بل هو في داخل الحضارة الواحدة يتلون وفقاً لأدوارها : ففي الحضارة العربية نرى صورة أرسطو في مدرسة الإسكندرية في القرون الخمسة أو السبعة الأولى للمسيح ، غيرها في العصر الممالي في بغداد وإيران ؛ وفي الحضارة الأوروبية تختلف صورته في العصر الاسكلافي عنها في عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر ، وهذه تختلف كذلك عنها في النصف الأول من قرننا هذا مضافاً إليه النصف الثاني من القرن الماضي . ولهذا يخلق بالباحثين أن يتبعوا هذه الصور المتعددة المتباينة وأن يقدروها وفقاً للعوامل المولدة لها . فلهذا أخطر الأثر في بيان كلا الجانبين : جانب المؤثر (أرسطو مثلاً) وجانب المتأثر (من أفراد أو شعوب) مما يسمح بدقة التقدير لكليهما : الأول في فاعليته ، والثاني في قابليته ، وكلاهما معاً في الفهم الإنساني العام .

وفي تقديرنا لهذه العوامل يجب أن تتجاف عن كل تقويم يتصل بما يسمونه الخطأ في الإفساد التاريخي . فليس هنا خطأ ولا صواب ، إنما هي الضرورة التاريخية تعمل عملها ؛ وبالنسبة إلى الضرورة ينتفي معنى الخطأ والصواب . وعلى ضوء هذه الواقعة نفهم لماذا نُسب إلى أرسطو — في الحضارة العربية مثلاً — ما نسب إليه من كتب ، كان من الواجب — وفقاً للضرورة الحضارية التاريخية — أن تُنسب إليه ، شاء الفيلولوجيون والمؤرخون للزعمون أو لم يشاءوا . فلم يكن صدفة ، أو حاجة في نفس من فعل ، أن تُنسب هذه المقتطفات من « نكسات » أفلوطين إلى أرسطو : إنما هي الروح الحضارية العربية العامة هي التي كانت وراء هذه النسبة . ولا عبرة بعدُ باكتشاف المؤلف الحقيقي لهذه المقتطفات التي عرفت باسم « أتولوجيا أرسطاطاليس » . فحتى لو كان العرب قد عرفوا هذا أو شكوا في نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو — وإن تمت شواهد عليه أو دلائل قد تُؤوّل على أنها شواهد^(١) — فلن يكون هذا بحال لم دون استمرارهم في نسبته إلى أرسطو . لأن الشعوب والأفراد لا يسهوا أن تعرف أرسطو كما كان في واقع التاريخ بقدر ما يعينها أن تدركه كما تريد لها حاشيتها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التي تنسب هي إليها ؛ وعلى أرسطو — في الحالة التي لا يتفق فيها تاريخياً وأمانياً هذه الروح — أن يحني رأسه ويكتيف نفسه وفقاً لهذه الأمانى .

وهذه الصورة العربية لأرسطو لن يستطيع الباحث تقديمها للناس إلا بعد أن يفرغ من نشر النصوص التي تُعَدُّ وثائق لها . وهو عمل لما يكدر يُنجزُ منه شيء .

وها نحن أولاء نقدم في هذا « الجزء الأول » طائفة من هذه النصوص التي سندرسها بالتفصيل في « الجزء الثاني » ، وهي كلها من وضع شراح أرسطو من بين اليونان والعرب (ابن سينا) .

أما أهمية هذه الشروح والدراسات التي وضعها الشراح اليونانيون لخطيرة ، لأن أصولها اليونانية مفقودة ولم يبق إلا هذه الترجمات العربية لها ، أو ما سيقام عليها من ترجمات إلى لغات أخرى مثل العبرية واللاتينية . وهذا من شأنه أن يزيد في أهمية البحث في التراث

(١) راجع بعد ، ص ١٢١ تطبيق ٣ .

العربي بوصفه مصدراً مزدوجاً : أعنى للفكر العربي والفكر اليوناني معاً . وهذه ناحية قد تنبه إليها الباحثون منذ عهد غير قليل ، وإن كانت لم تتحقق بعد إلا في نطاق ضئيل ولا يزال للبيدنان مفتوحاً كله تقريباً أمام الدارسين^(١) . إذ لا يكاد يتجاوز بعض الكتب المنحولة على سقراط وأرسطو ، مثل كتاب « التفاحة » الذي ذكره إخوان الصفا وابن سبعين في « مراسلاته » مع الإمبراطور فردريك الثاني ، وهو حوار يجري بين أرسطو وبين تلاميذه قبيل وفاته ، تقليداً لمحاورة « فيدون » لأفلاطون ، وفيه دعوة إلى العناية بمؤلفات أرسطو خصوصاً « ما بعد الطبيعة » . وقد أشار موسى بن ميمون إلى أنه منحول . وترجم إلى العبرية ، وترجمه إبراهيم بن حسداي (في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي) ، ونشر مراراً عدة ، كما نشر مع ترجمة لاتينية سنة ١٧٠٦ قام بها لوزيوس Losius ، وترجمه إلى الألمانية موزن J. Musen (المبرج سنة ١٨٧٣ Lemberg) . ونشره مرجوليوث S. D. Margoliouth ترجمة تلخيصية بالفارسية والإنجليزية (« مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » J. R. A. S. سنة ١٨٩٢ ص ١٨٧ — ص ٢٥٢)^(٢) . ويوجد له مختصر عربي بعنوان « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » في المخطوطة رقم ٢٩٠ أخلاق بالخزانة التيمورية .

ومن هذا النوع كذلك بعض الرسائل الفلسفية لجالينوس التي ضاع أصلها اليوناني ولم يبق إلا ترجمتها العربية ، وأهمها : جوامع لمحاورات أفلاطون ، ويقوم فلتسر بنشر جوامع لمحاورة « طيماوس » مع ترجمة لاتينية بمساعدة للرحوم الدكتور باول كروث في السلسلة التي يسيطلق عليها اسم « أفلاطون في العربية » Plato Arabus على نفقة معهد فاربورج Warburg في لندن . ثم جوامع كتاب « السياسة » لأفلاطون الذي أورد ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٧٦) وغيره قطعة منها شرحها وترجمها كلبفليش Kalbfleisch في مقالة له في « السفر التذكاري المقدم إلى تيودور جومپرتس » ، مؤرخ الفلسفة اليونانية المشهور^(٣) . ثم

(١) راجع ٩٠-١٨٣ p. A. 1984, in: *Abstracta Islamica*, *Revue des Etudes Islamiques*.

(٢) راجع في هذا كله : موريس اشتينشneider « الترجمات العربية عن اليونانية » ، لينسج سنة ١٨٩٧ ،

ص ٨٧ — ص ٨٤ M. Steinschneider: *Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig

(٣) *Festschrift Theodor Gomperz* ، وراجع في هذا مقالة باول كروس : « كتاب الأخلاق

لجالينوس » ، « مجلة كلية الآداب » بجامعة فؤاد الأول ، المجلد الخامس الجزء الأول ، ص ٢ تعليق ٧ . القاهرة سنة ١٩٣٩ .

« كتاب الأخلاق » التي نشره بول كراوس^(١).

في نشر هذه الكتب التي قد أصلها اليوناني إسداء خدمة جلي للباحثين في الفكر اليوناني ، وبخاصة في عصره الحديث ، أي المتأخر ، لأن أغلب هذه النصوص ترجع إلى ذلك العصر — بما لا يحتاج إلى فضل بيان . فلتنضم إلى بيان النصوص التي نشرناها هنا .

— ١ —

« فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف »

هذا النص مأخوذ من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية (رانج بعد وصفنا الكامل لهذه المخطوطة) ، وهو يشمل ترجمة ملخصة بعض التلخيص (راجع الهوامش في الصفحات ٤٤ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ مع الإشارات إلى الأسطر والصفحات في نص أرسطو)
للنصوص من ٦ — ١٠ عن مقالة اللام (الثانية عشرة) من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

وهذا النص كان قد نشره من قبل (وهو الوحيد في هذه المجموعة كلها الذي نشر من قبل) الدكتور أبو الملا عفيفي في مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد (المجلد الخامس ، الجزء الأول ، ص ٨٩ — ص ١٣٩) مع مقدمة وترجمة عن الإنجليزية^(٢) لمقالة اللام بأكملها . وقد بينا في هوامش نشرتنا هذه ما لنا على تلك النشرة السابقة من ملاحظات تتصل بألوان

(١) في « مجلة كلية الآداب » بجامعة فؤاد الأول ، المجلد الخامس الجزء الأول . القاهرة ، سنة ١٩٣٩ .

(٢) لا عن اليونانية كما قد يظن القاري من قول الناشر : « وجدني مضطراً إلى أن أضع بإزائها ترجمة حديثة لمقالة اللام بأكملها ، تلتها من النص الذي نشره باليونانية الأستاذ رس W. D. Ross بجامعة أكسفورد سنة ١٩٢٤ وترجه إلى الانكليزية سنة ١٩٢٨ » (ص ٩٠) ، وقوله مرة أخرى بعبارة أكثر إيهاماً للقاري : « هذا ، وقد فابت الترجمة العربية القديمة للنشرة هنا بالنس الذي حله ونشره الأستاذ رس بجامعة أكسفورد » ، مع أنه لم يراجع غير الترجمة الإنجليزية .

وهذه المناسبة لئيم إلى إيهام آخر من هذا النوع ورد في كتاب « بحر الإسلام » (الطبعة الخامسة ص ٢٩١ ، خليف (الأستاذ أحمد بك أمين قال فيه : « اطلعت بعد كتابة هذا على بحث للأستاذ نلينو بالغة الإيطالية يذهب فيه إلى هذا الرأي » — مما قد يؤم القاري أن المؤلف اطلع على هذا البحث في الإيطالية ، والصحيح أنه قرأه في كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » (ص ١٧٣ — ص ١٩٨ ط ١ القاهرة ١٩٤٠) . ولكنه لم يفتأ الإشارة إليه اعترافاً بما يقدمه الناس قنلس من خدمات وجهود لا ولا يسعنا إلا الأسف لانتشار هذه العادة عند بعض الكتاب في هذه البلاد .

النص والغلط في تحقيق النص . فنكتفي هنا بالإحالة إليها . أما مقدمة العاشر فتتناول خصوصاً مسألتين (١) المقابلة بين الترجمة العربية القديمة وترجمته هو الحديثة عن الترجمة الإنجليزية ؛ (٢) تحقيق اسم المترجم القديم . أما فيما يتصل بالمسألة الأولى فإن أغلب الملاحظات التي أوردها الناشر تنحل من تلقاء نفسها لأنها تقوم على فساد تحقيق للنص العربي القديم كما بيّنا في هوامشنا . ففيما يتعلق بملاحظاتنا على الفصل السادس ، ردّدنا على الملاحظة رقم ٢ في الهامش رقم ٣ ص ٣ . وبمقارنة الترجمة القديمة والنص الأصلي اليوناني نجد أن المترجم العربي القديم كان أحرص على دقة الترجمة وحرفيتها من صاحب الترجمة الإنجليزية التي عنها نقلت ترجمة الناشر العربية ، وهذا يلاحظ في أكثر مواضع الترجمة العربية القديمة حينما تقارن بترجمة رص الإنجليزية أو بعض الترجمات الفرنسية (مثل ترجمة تريكو Tricot ، نشرة فران Vrin ، باريس سنة ١٩٤٠ ط ٢) التي أقيمت عليها .

أما الملاحظة رقم ٣ فهي في صالح المترجم العربي القديم ، لأن هذه الجملة الزائدة عن ترجمة الناشر موجودة في النص اليوناني الأصلي οὐθεν ἀρα θεῶς οὐδὲν οὐσίας ، بحروفها ، بالإهمال إذن من المترجم الحديث !

والملاحظة رقم ٤ لا محل لها ، فإن المعنى واحد بين الترجمة القديمة وبين ترجمة الناشر مع دقة الأولى في التعبير وانطباقها على الأصل بطريقة أوفق . يقول الناشر : « (٤) يقول في ب ، (أي الترجمة العربية القديمة) « وذلك أن الوجود (صحتها : الموجود ، كما كتبها الناشر نفسه في النص ص ١٠٨ س ١٩ ب) بالقوة يمكن ألا يفعل » وهو في (أي ترجمة الناشر العربي) : « فإن مافيه القوة ليس من الضروري أن يفعل » ، وهو الصحيح والأول خطأ في الترجمة » — هذا ما كتبه الناشر العربي ، وإنا نعجب من قوله إن الترجمة القديمة أخطأت هنا مع أن للمعنى واحد تماماً في كلتا الترجمتين !

أما الملاحظة رقم ٥ فتعود إلى سوء الترتيب عند الناشر العربي كما أشرنا إلى هذا في الهامش رقم ٢ ص ٤ ، مما أدى به إلى افتراض معاني غريبة ، مع أن النص العربي القديم في غاية الوضوح وينطبق تمام الانطباق على النص اليوناني الأصيل .

والملاحظة رقم ٦ شأنها شأن الملاحظة رقم ٤ ، بل هي أكثر غرابة لأن الفارق بين

الترجمتين ناشئ عن عدم دقة ترجمة الناشر العربي في ترجمته حتى عن الترجمة الإنجليزية ،
فقد ترجمها رص هكذا في نشرته (ج ٢ ص ٣٦٩ تحت سطر ٢٥ ص ١٠٧١ ب من نص
أرسطو ، أ كسفورد سنة ١٩٢٤ *Aristotle's Metaphysics, a revised text with*
introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, 1924) : "nothing
that is need be" وهي ترجمة حرفية دقيقة للنص الأصلي اليوناني وتتفق تماماً أيضاً مع
النص العربي القديم .

وتكفي هذه الأمثلة شواهد على قيمة ملاحظات الناشر ، فضلاً عما في إيراد النص
العربي القديم في هذه الملاحظات من تشويه وعدم تنقيح مثل ماورد في الملاحظة ٨ على
الفصل السادس :

قوله « صناعة الخشب » ، مع أنها في النص الذي نشره هو « صناعة التجارة » (راجع
ص ١١٠ س من نشرته) ، أوفى رقم ١٠ : « وانكساغورس يفترض ... » وفي في النص
الذي نشره « يفترض » . أوفى الملاحظة رقم ٢ : « وأكثر من ذلك يوجد » ، وفي في ترجمته
هو « ما يوجد » — إلى آخر كل هذه الألوان من عدم التدقيق في النقل . فأكثر ملاحظات الناشر
إنما ترجع إلى عدم مراجعته للنص اليوناني الأصلي ، فلو كان تيسر له مراجعته لتبين له أن
الترجمة العربية القديمة هي أجود حتى من الترجمات الحديثة الأوروبية نفسها ، لأنها أقرب إلى
النص وأدق في التعبير ، أما هذه الترجمات الحديثة — وبخاصة الترجمة الإنجليزية لمجموع
مؤلفات أرسطو وهي التي نشرت تحت إشراف و . د . رص W. D. Ross ، فإنها موسعة
في كثير من المواضع ولا تيسر النص بحروفه ، ولهذا لا يجوز الاعتماد عليها مطلقاً في تحقيق
النصوص الأرسطية بالنسبة إلى من لا يعرفون اليونانية — تقول إن بعض الترجمات الحديثة
تتوسع في النص طلباً للإيضاح وابتغاء تأويله . وكان الأخرى بالترجمين الحديثين أن يدعوا
النص كما هو ويفسروه في الموامش كما يشاؤون ؛ ومن هنا فنحن نعلن إعجابنا بتلك الشئنة
الجيدة التي جرى عليها أسلافنا من المترجمين العرب . والترجمة القديمة التي بين أيدينا هي
أوضح شاهد على ما نقول . ولذا فإن الجهرة الكبرى من ملاحظات الناشر السابق لا تقوم
على أساس إذا راعينا النص الأصلي اليوناني : فإيجاز الترجمة العربية القديمة راجع — كما
هو واجب — إلى النص اليوناني نفسه الذي حملت الأمانة المترجم على أن يترجمه كما هو

بلا تأويل ، تاركا للقارى أن يفهمه كما ينهب إليه عقله . ولسنا بحاجة إذن إلى متابعة الناشر السابق في بقية ملاحظاته ، فحكما غالبا حكم ما أوردها ردًا عليها .

والسألة الثانية التي تعرض لها الناشر السابق هي مسألة صاحب الترجمة . وكلامه هاهنا لا يقل إثارة للعجب عنه في المسألة الأولى — فقد اكتفى بأن نقل عن ابن النديم والتعطى ما يتصل بمقالة اللام بتفسير الإسكندر وتفسير ثامسطيوس . ولسنا هنا بإزاء ترجمة لهذين التفسيرين أحدهما أو كليهما حتى يكتفى بنقل ما يتصل بهما وحدهما دون ترجمة النص نفسه . إننا نحن بإزاء ترجمة النص وحده دون تفسير أحد . ونحن نجد فيما يتصل بترجمة النص ما يلي في ابن النديم :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف « بالإلميات » : ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحق . والوجود منه إلى حرف مو ، ونقل هذا الحرف أبو زكرياء يحيى بن عدي . وقد يوجد حرف نوباليونية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها أسطاث الكندي ، وله خبر في ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر — وهي الحادية عشرة من الحروف — إلى العربى . ونقل حنين بن إسحق هذه المقالة إلى السريانى . وفسر ثامسطيوس لمقالة اللام ؛ ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ؛ وقد نقلها شملى . ونقل إسحق بن حنيف عدة مقالات . وفسر سوريانوس لمقالة الباء ، وخرجت عربى (كذا) ، رأيتها مكتوبة بخط يحيى بن عدي في فهرست كتبه » (« القهرست » لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٥١ ؛ طبع مصر ص ٣٥٢ بلاثارىخ) .

وهذه الفقرة مليئة بالصعوبات : فهي غير منظمة ولا واضحة كما يقول اشتينشيدر (الرجع السابق ، ص ٦٦ و ٣٥) . وأول هذه الصعوبات ما يتصل بقوله : « ونقلها إسحق » ، فهل يقصد من الضمير في « نقلها » أنه يعود إلى الحروف كلها أو إلى الألف الصغرى التي ذكرها قبل هذا مباشرة ؟ إذا أخذنا بما يرد في التعطى لكان علينا أن نقول إن إسحق نقل الألف الصغرى وحدهما دون بقية الحروف في هذه المباشرة الأولى . واشتينشيدر يكتفى بوضع المشكلة على هذه الصورة .

ونستطيع أن نضيف إلى هذا أن ترجمة إسحق بن حنين لمقالة الألف الصغرى موجودة

حقاً ، وهي التي اعتمد عليها ابن رشد في شرحه لهذه المقالة ، وقد وردت في نشرة الأب بويج لكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد »^(١) (ص ٣ — ٥٤) إلى جانب ترجمة اسطاث (في الهامش) . وليس في هذه النشرة من ترجحات اسحق لهذا الكتاب غير مقالة الألف الصغرى ، أما بقية المقالات فهي من ترجمة اسطاث . وهذه الواقعة قد تنيد في ترجيح التفسير الأول وهو أن تكون إشارة ابن النديم في قوله : « نقلها اسحق » مقصورة على الألف الصغرى ، دون أن يمنع ذلك من كون اسحق قد ترجم بعد ذلك مقالات أخرى غيرها .

وابن النديم يذكر لنا فضلاً بعد هذا أن اسحق قد نقل « عدة مقالات » ولكن هاهنا صعوبة أشد تعقيداً من الأولى . فأوجبت ملاحظة^(٢) يذهب إلى أن ابن النديم يقصد من هذا النقل أنه يتعلق بتفسير ثاسطيوس ، مادام قد ذكر من قبل ترجمة اسحق للنص كله . ولكن اشتينشيدر يعترض عليه في هذا بحق فيقول : « والواقع أن اسحق ترجم تفسير اللام (ثاسطيوس) ؛ بيد أن هذه مقالة واحدة . قلل الخبر الذي أورده « الفهرست » قد استقى من مصدر آخر^(٣) » . وهنا أيضاً ينتهي اشتينشيدر كما انتهى بالنسبة إلى الصعوبة الأولى دون أن يدلي بحكم . إنما يضيف إلى ما تقدم أنه في مخطوطة ليدن لتفسير ابن رشد لكتاب « ما بعد الطبيعة » قد وجد فراينكل Fraenkel بعض الأخبار المتناثرة غير المعلوم مؤلفيها ، وفيها أن ابن زرة ترجم المقالة الثانية عشرة وأن نظيف بن أمين قد ترجم المقالة الثالثة عشرة ؛ وكل ما فسرهما القاضي (أبو الوليد بن رشد) هو عن ترجمة اسطاث فيما عدا مقالة الألف الصغرى ، فهي من ترجمة اسحق ؛ وآخر ما ترجمه اسطاث هو مقالة اللام ؛ أما الألف فن ترجمه نظيف . ونظيف هذا — هكذا يتابع اشتينشيدر روايته — هو من غير شك نظيف القس (حوالي سنة ٩٧٠ م = ٣٦٠ هـ) ، وقد حُرف اسمه ، وقد افترض أنه « بن يامين »

(١) « المكتبة العربية الإسلامية » ، السلسلة العربية ، ج ٢ ، بيروت سنة ١٩٣٨
Averroës : Tafsir Ma BA'D AT—TABI'AT, texte arabe inédit, établi par Maurice Bouyges, S. J.

(٢) « الفلاسفة اليونان في القول العربية » لأوجست ملر ، ص ٢١ ، هـ سنة ١٨٧٣ :
August Müller : Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung, Halle.

(٣) موريس اشتينشيدر : « التراجم العربية عن اليونانية » ، ص ٦٨ .

(بنيامين) فُحِرَف بسهولة جداً إلى « بن » أمين^(١). ولكن ليس في هذا ما يحل الصعوبة في شيء. ولهذا لم يبق أمامنا إلا أن نفسر قول ابن النديم المذكور آنفاً على أساس أن اسحق بن حنين قد ترجم عدة مقالات من كتاب « ما بعد الطبيعة » بخلاف مقالة الألف الصفرى. فهل من بينها مقالة اللام ؟

إذا رجعنا إلى ما يقوله ابن النديم وجدناه ينسب ترجمة مقالة اللام إلى : (١) أسطاط ؛ (٢) أبو بشر متى « بتفسير ثامسطيوس » ؛ (٣) شلى . أما أسطاط فلا شك فيه سواء في نص ابن النديم وفيما نعرفه اليوم من نشرة بويج . أما أبو بشر متى فالنص يحتمل أن يكون أبو بشر ترجمها وترجم معها تفسير ثامسطيوس ، كما يمكن أن يحتمل أيضاً أنه ترجم تفسير ثامسطيوس لها غيب ، دون النص ، لأن حرف « الباء » في قوله « بتفسير » ليس واضحاً وضوحاً قاطعاً . كذلك فيما يتصل بشلى لا نجد الأمر واضحاً : هل يقصد أنه ترجم النص ، أو ترجم تفسير ثامسطيوس وحده ؟ واشتيتشيدري يرى الرأى الأول وهو أنه ترجم النص وحده (المرجع المذكور ص ٦٧) . بيد أنه ليس في نص ابن النديم ما يقطع بهذا أو بالآخر أو بهما معاً .

أما الباشر السابق فيرجح أن يكون ناقل مقالتنا هذه هو أبا بشر (لا : بشر ، كما كتب هو في غير تدقيق) متى بن يونس ، ولديه سببان لهذا الترجيح : « الأول : عظم الشبه بين أسلوب ناقل المقالة وأسلوب ناقل شرح ثامسطيوس عليها ، وأن الترجمة العربية للشرح تتبدى حيث تتبدى الترجمة العربية للنص ، وقد ذكر ابن النديم والقفلى أن بشرأ (أقرأ : أبا بشر) قد نقل الاثنين إلى العربية . فالترجح عندنا إذن أن الترجمة التي بين أيدينا وترجمة تفسير ثامسطيوس التي أشرنا إليها هي لشخص واحد وهو بشر (أقرأ : أبو بشر) . السبب الثاني : أن بشر (أقرأ : أبا بشر) بن متى لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة ؛ وهذا بلا شك ظاهر في أكثر أجزاء المقالة . وربما نقلها بشر (أقرأ : أبو بشر) لاعت الأصل اليوناني مباشرة ، بل عن نقل سرياني هو نقل حنين بن اسحق الذي ذكره ابن النديم » (ص ٩١) .

(١) راجع فيما يتصل به : القفلى : « أخبار الحسكاه » ، ص ٢٢١ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ؟ ثم كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ، ص ٩٢ .

وهذه الترجيحات كلها بدون مرجح . فدليله الأول هو أن شرح ثامسطيوس (وهو الذى نشرناه بعد ص ١٢ — ص ٣٣) هو من ترجمة أبى بشر ، وهو يشبه فى أسلوبه أسلوب مقاتلنا هذه . لكن من قال إن شرح ثامسطيوس هو من ترجمة أبى بشر ؟ لقد كان عليه أن يثبت هذا أولاً . أما وقد افترضه افتراضاً دون تحليل فدليله غير قائم . أما قوله : « إن الترجمة العربية للشرح تتدى حيث تبدى الترجمة العربية للنص » ، فليس فيه أدنى دليل أو شبهة دليل على أن متى هو الذى ترجم كليهما . ودليله الثانى وهو أن متى « لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة » ، دليل غريب لا يقوم على أساس . فتى كان على العكس من هذا من أحرص الناس على حرفية الترجمة ، وهذا هو بعض السبب فى فساد عبارته العربية وعدم وضوحها بدرجة كافية ، كما هو مشاهد فى ترجمته لكتاب « الشر » . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الترجمة القديمة التى نحن بصددتها ترجمة دقيقة جميلة الأسلوب بحيث لو قورنت بترجمة متى لكتاب « الشر » لتبين فى الحال أنها لا يمكن أن تكون لنفس الشخص . ولهذا فإن إجابة الناشر السابق هنا بمسألة الأسلوب هى حجة ضده من غير شك . ولهذا أيضاً فإننا نستبعد نهائياً — لهذه الأسباب الأسلوبية كذلك — أن يكون المترجم هو أبابشر متى .

أما أن يكون شملى قد نقلها فليس لدينا أى دليل يرجح هذا ، فإن شملى شخصية مجهولة تماماً فى تاريخ الترجمة .

ولهذا لم يبق غير إسحق بن حنين — إلا أن تكون ترجمة اسطاث ؛ وليس لنا بعد دليل عليه لأن نشرة بويج لم تصل بعد إلى مقالة اللام — ؛ ومن هنا رأينا منذ اللحظة الأولى أن هذه الترجمة لا بد أن تكون من عمل إسحق ، كما رأينا كذلك أن ترجمة تفسير ثامسطيوس هى أيضاً من عمل إسحق . وليان هذا لا بد من الانتقال إلى النص الثانى من نصوصنا المنشورة هنا وهو :

— ٢ —

« من شرح ثامسطيوس لحرف اللام »

وهذا النص أيضاً مأخوذ عن المخطوطة ٦ م (حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية) ؛

ويبدأ الشرح من الفصل السادس ، شأنه شأن الترجمة الآفة المذكورة . ويجب أن يكتمل .
 بالنص الآخر الذي أوردناه ملحقاً (من ص ٣٢٩ - ص ٣٣٣) وهو يشتمل على شرح الفصل
 الأول وشرط من الثاني . أما هذا النص الثاني فمعلوم مترجمه لأنه منصوب عليه صراحة في
 المخطوطة هكذا : « مقالة اللام » شرح ثامسطيوس ترجمة إسحق بن حنين ، « هذا من
 ناحية ؛ ومن ناحية أخرى نجد يتفق تمام الاتفاق مع الترجمتين العبرية واللاتينية اللتين
 نشرهما صمويل لانداور^(١) ، وقد ورد في نسخة ابن طبون العبرية أن الترجمة العربية من
 عمل إسحق بن حنين وقد أصلحها ثابت بن قرة . فلا صعوبة في هذه النسبة ، وإنما الشيء
 الذي يؤسف له حقاً هو أن هذا النص ناقص في مخطوطتنا (الظاهرية برقم ٢٨٧١ عام) ،
 ولو كان كاملاً لأغفانا من كثير من المناقشات هنا .

أما النص الآخر ، وهو المأخوذ عن المخطوطة ٦ م ، فأسره عسير . إذ يلاحظ عليه
 أولاً ما يلاحظ أنه مختصر إذا ما قورن بالترجمة اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . فبينما النص
 المأخوذ عن مخطوط الظاهرية يوافق هاتين الترجمتين إلى حد كبير مما جعل في وسعنا
 الاستعانة بهما في تحقيق النص ، نرى هذا النص موجزاً لا يساهم في حروفها ، وإن
 ساهم في عباراتها الرئيسية . ولهذا فليس أماناً إلا أن نقول إنه تلخيص أو ترجمة ملخصة .
 ونرجح أن يكون تلخيصاً عن ترجمة تفصيلية كما هو شأن بقية الرسائل الأرسطية الواردة
 في هذا المخطوط ، ٦ م . فالقطعة للمأخوذة من حرف الألف الصغرى هي تلخيص أو
 مقتطفات من ترجمة إسحق بن حنين الموجودة في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة
 بويج ج ١ ص ٣ - ص ٤١ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨) كما سنبين هذا بعد بالتفصيل (راجع
 بعد) ؛ كذلك وجدنا أن ترجمة الفصل السادس إلى الماشر من مقالة اللام فيه نقص كثير
 في مواضع عدة . ومن دراستنا للمواضع الناقصة في هذه الترجمة الأخيرة نشاهد أن الناقص
 ترجع : إما إلى ذكر الشواهد أو إلى الدخول في تفاصيل (راجع النقص المشار إليه في ص ٨
 أي من ١٠٧٣ ب ٧ إلى ١٠٧٤ ٣٠١) عسيرة الفهم ، أو إلى استطرادات (مثل النقص
 المشار إليه في ص ٩ أي من ١٠٧٤ ب إلى ١٠٧٤ ١٤) . والحال كذلك أيضاً بالنسبة

Themistii : In Aristotelis Metaphysicorum Librum A Paraphrasis, Hebraice et (١)

Latine, edidit Samuel Landauer, Berolini, MCMLII.

إلى القطعة المأخوذة عن الألف الصغرى : فإن الحذف فيها يرجع إلى هذه العوامل . وهذا يدل على أن الناسخ أو من أشار عليه به (والأرجح أنه الناسخ نفسه ، بدليل قوله : قَلَبْنَا لنفسه ...) هو الذى أجرى هذه التلخيصات في صلب الترجمات التى نقل عنها ، وأنه هو المسؤول وحده عنها ، لا النصوص الأصلية المنقولة عنها هى أو من نقلها من أوائل المترجمين .

لهذا يرى أن النص المأخوذ عن المخطوطة ٦ م نص مختصر لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام ، وأن الذى أجرى فيه هذا الإيجاز الناسخُ أو أحد الكتاب ، وليس المترجم الأصل . كما أننا إذا قارنا النصين من شرح ثامسطيوس وجدناهما بلغة واحدة في مصطلحاتها ، وبأسلوب واحد يمتاز بالمذوبة والوضوح وفصاحة البيان ، وهى خصائص يمتاز بها أسلوب إسحق بن حنين في الترجمة . قال عنه ابن النديم : « وكان فصيحاً بالعربية ، يزيد على أبيه في ذلك » (« الفهرست » ، ص ٢١٥ طبع مصر بدون تاريخ) ، وهو ما يدعونا إلى القطع بأن هذه الترجمة لا يمكن أن تكون من عمل أبى بشر متى بن يونس ، لأن ترجمة هذا ذات أسلوب ردىء في العربية ، تغلب عليه العبجة حتى لا يكاد يبين . ومن ذا الذى يقرأ هذه الترجمة المشرقة التى بين أيدينا ويستطيع أن يمزوها إلى صاحب ترجمة كتاب « الشعر » ، تلك الترجمة الركيكة العبجة التى لا تكاد تُبين إلا بعد عناء شديد ! ونلخص هذا كله فنقول إنه تقرر لدينا :

أولاً : أن ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة شرح ثامسطيوس كليهما من عمل إسحق ابن حنين ، فضلاً عما هو ثابت قطعاً من أن القطعة من الألف الصغرى الواردة في نفس المخطوطة هى من عمل إسحق بن حنين كما يتبين من مقارنتها بالترجمة الواردة في شرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد وهى منصوص على أنها لاسحق بن حنين ؛
ثانياً : أن النص المأخوذ عن ٦ م من شرح ثامسطيوس هو نص موجز أوجزه الكاتب أو الناسخ ، لا المترجم الأصل ، كما فصل بالنسبة إلى ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة مقالة الألف الصغرى .

هذا فيما يتصل بالمترجم العربى . أما اسم الكتاب فهو أحياناً « شرح » ثامسطيوس كما في مخطوطتين ، وأحياناً أخرى « تفسير » ثامسطيوس كما في « الفهرست » لابن النديم

والقنطري ؛ أما ابن اسينا فينته بأنه « تلخيص » ، وفي إثره جرى ابن رشد في مقدمته لشرح هذه المقالة .

أما الذين أشاروا إلى هذا الشرح عند العرب فهم :

١ — الفارابي في رسالة : « الإيابة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة » قال : « ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب (« ما بعد الطبيعة ») على وجهه كما هولسائر الكتب (أى كتب أرسطو) ، بل إن وُجد فلعمالة اللام للإسكندر — غير تام ؛ وثامسطيوس — تاماً .

« وأما القلات الآخر فإما لم تشرح ، وإما لم تَبَقَ إلى زماننا . على أنه قد يُظن إذا نُظِرَ في كتب المتأخرين من المشائين أن الإسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام ^(١) » . ومن هذا النص يتبين أن شرح ثامسطيوس كان موجوداً في زمان الفارابي تاماً ، ومن الواضح أنه كان منقولاً إلى العربية ، وإذا كان كذلك فإشارته إما أن تكون لترجمة إسحق ابن حنين أو لترجمة أبي بشر متى ، فالأول متقدم عليه (توفي اسحق سنة ٢٩٨ م = ٩١٠ م أو سنة ٢٩٩ هـ) والثاني عصره (توفي أبو بشر متى سنة ٣٢٨ هـ — سنة ٩٤٠ م ، والفارابي توفي سنة ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م) . ونلفت نظر القارىء إلى قوله إن شرح الإسكندر الأفروديسي كان غير تام ، وهو أمر لم يشر إليه ابن النديم في كلامه عن شرح الإسكندر لمقالة اللام .

٢ — جابر بن حيان أو أصحاب الكتب النسوبة إليه ، فقد جاء في كتاب « البحث » للنسوب إلى جابر ذكره في موضعين : (١) « وأما < ثا > مسطيوس فإنه يوجب الفلاسفة في رسالته التي شرح فيها اللام (في المخطوطة : الام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة ، ويقول ما لا يجاسر القوم على قوله (ص : قولهم) في الجوهر الأول إنه موضوع ذاته ، وكما يقول إن الجوهر موضوع . وهذا الكلام قد طال تفسيرنا له ، وليس بنا حاجة إليه في هذا الموضع . » (ورقة ١٤٨) ؛ (ب) « فأقول إن المحرك الأول لما كان شاملاً لهذا العالم كله ، وكما يقال إنه فلك الأفلاك التاسع ، أو كما قال أرسطوطاليس إن ذات هذا الجوهر العظيم صورة مجردة من المواد كلها ... أو كما قال ثامسطيوس في تفسيره لمقالة اللام

(١) « مجموع رسائل الفارابي » ، ص ٤٠ . طبع مصر سنة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م .

(ص : الإلم) من كتاب أرسطوطاليس فيا بعد الطبيعة إنه نور مبعوث وراء العالم ، وإنه الطير كله والحسن كله ، وأشال ذلك . فليت شعري أى هذه الآراء تُختار ! » (ورقة ١٥٥)^(١) . ولعل ما يشير إليه في (١) هو ما ورد بعد ص ١٧ فيا يتصل بكون المبدأ الأول عقلاً ومعقولاً ، وكذلك إلى ما يرد ص ٢٠ من أنه يعقل ذاته ، فهو إذاً موضوع ذاته . أما ما يشير إليه في (ب) فهو ما سيرد بعد ص ١٨ . لكن الإشارة في كلتا الحالتين لا نجد لها بحرفها وألفاظها في هذه المواضع ، وإعما بمعانيها . فأغلب الظن إذاً أن تكون إشارته إلى المعنى ، لا إلى النص الحرفي ، خصوصاً وهو بمعرض حديث عام .

٣ — ابن سينا : أشار إلى شرح ثامسطيوس في « الشفاء » وفي « النجاة » إشارات عامة ؛ أما الإشارة الصريحة فهي التي ترد بعد في شرحه « على كتاب حرف اللام » (ص ٢٦) حين قال : « وما يحسن ثامسطيوس فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى (ص ٢٧) معقول ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحائنا عند المحسوسات ، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأشياء للمعقولة حتى يكون وجودها جعله عقلاً ؛ بل الأمر بالمعكس . ويقول : إن كان للأول شيء مكنيه ، فليس بذلك الشرف ، سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً . » وابن سينا يشير هنا إلى ما سيرد بعد ص ٢٠ في شرح ثامسطيوس . كما أنه أشار مرة أخرى إلى شرح ثامسطيوس في شرحه هذا كما سيرد بعد ص ٣١ التي يشار فيها إلى شرح ثامسطيوس الوارد هنا ص ٢١ .

ومن المعروف أن ابن سينا اعتمد كثيراً أو كل الاعتماد على شروح ثامسطيوس خاصة . وفي هذا يقول الشهرستاني : « ونحن اخترنا في نقل مذهبه (الكلام عن أرسطو) شرح ثامسطيوس الذي عليه اعتمد مُتَدَمِّمُ التأخرين ورئيسهم أبو علي بن سينا » (الشهرستاني : « الملل والنحل » بهامش « الفصل في الملل والأهواء والنحل » لابن حزم ، ص ٣٠٤ — ص ١٠٥ بالهامش ، مصر سنة ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م) .

(١) راجع بول كراوس : « جابر بن حيان » ج ٢ ص ٣٢٣ وتعليق ٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٢ .
Paul Kraus : *Jābir ibn Ḥayyān*, Le Caire, 1942

٤ — وهذا يقودنا إلى الشهرستاني الذي ينقل كثيراً عن شروح ثامسطيوس في عرضه
 للمذهب أرسطو كما قال في النص السالف . وقد ذكر خاصة مقالة اللام في عدة مواضع هي :
 (١) « وقال (أى أرسطو ، تبعاً لشرح ثامسطيوس في غالب الفن) في كتاب « أنولوجيا »
 من حرف اللام : إن الجوهر يقال على ثلاث أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك .
 قال : إنا وجدنا التحركات على أثر اختلاف جهاتها وأوضاعها ، ولا بد لكل متحرك من
 محرك . فإما أن المحرك يكون متحركاً فيتسلسل القول ولا ينحصر ؛ وإلا فيستند إلى محرك
 غير متحرك . ولا يجوز أن يكون فيه شيء ما بالقوة : فإنه يحتاج إلى شيء آخر يخرج به من
 القوة إلى الفعل . فالفعل إذا أقدم على ما بالقوة . وكل ما جاز وجوده في طبيعته معنى
 ما بالقوة ، وهو الإمكان والجواز ؛ فيحتاج إلى واجب به يجب . وكذلك كل متحرك فيحتاج
 إلى محرك . فواجب الوجود بذاته ذات وجودها غير مستفاد من وجود غيره ؛ وكل
 موجود فوجوده مستفاد عنه بالفعل ، وجائز الوجود له في نفسه وذاته الإمكان . وذلك إذا
 أخذته بشرط علته فله الوجوب ، وإذا أخذته بشرط لاعلته < فله > الامتناع . » (ب)
 « المسألة الثانية : في أن واجب الوجود واحد (في الملبوع : واحداً) : أخذ أرسطوطاليس
 يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث أن العالم واحد ، ويقول إن السكثرة بعد الاتفاق في
 الحد ليست هي كثرة العنصر . وأما ما هو بالآلية الأولى فليس له عنصر تمام قائم بالفعل ،
 لا يخاطب القوة . فإذا المحرك الأول واحد بالكلمة والمسدد ، أى الاسم والذات . قال :
 فحرك العالم واحد . — هذا نقل ثامسطيوس » . و (١) تشير إلى ص ١٢ بعد ؛ و (ب)
 تشير إلى ص ١٩ من ١٠ وما يليه .

وهذان للموضمان (خصوصاً الثاني) هما اللذان أشار فيهما صراحة إلى شرح ثامسطيوس .
 أما للمواضع الأخرى وهي ما يتلو الكلام السابق مباشرة حتى ص ١١٥ من ٣ هامش ؛ فعلى
 مأخوذة عن مقالة اللام ولعل ذلك عن شرح ثامسطيوس كذلك كما يفهم من عبارته
 الاستهلالية لكل مقاله عن أرسطو . فلتراجع في مواضعها ، ولا حاجة إلى إيرادها هنا .
 ومن السهل أن يستخلص منها شرح ثامسطيوس على نحو ملخص إجمالي .

ثم نرى الشهرستاني يشير في موضع آخر إلى شرح ثامسطيوس هذا لمقالة اللام ، وذلك

في الفترة التي عقدها ثامسطيوس ، فقال : « قال ثامسطيوس : قال أرسطوطاليس في مقالة اللام : إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب ، وإن لم تكن حيواناً إلا أنها أُلِّمَتْ من سبب هو أكرم منها وأبعى (في المطبوع : أو هي) . ألا (في المطبوع : إلى) إن السبب هو الله . وقال أيضاً (أي ثامسطيوس في الشرح المذكور ، أو لعل الإشارة إلى أقوال لثامسطيوس عامة) إن الطبيعة طبيعتان : طبيعة مستعلية على الكون والفساد بكلّياتها وجزئياتها — يعني الفلك والنيرت — ، وطبيعة يلحق جزئياتها الكون والفساد ، لا كليتها — يريد بالجزئيات الأشخاص ، وبالكليات الاستقصات » (الشهرستاني : « لليل وللنحل » ج ٤ ص ١٤ بالمهامش ، الطبعة المذكورة) . والإشارة هنا إلى الفصل الثالث من مقالة اللام ، وشرح ثامسطيوس له مفقود في نشرتنا هذه ، ولهذا نحيل إلى الترجمة اللاتينية فنقول إن الإشارة إلى ص ٩ س ٣١ وما يليه من نشرة لا ندور المذكورة آخفاً .

ه — ابن رشد : اقتبس منه مراراً في شرحه على نفس المقالة في كتابه « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ولكنه قدّره في كل موضع وحرص على متابعة هذا النقد حرصاً بالغاً . ونكتفي بهذا القدر إلى أن ينشر الجزء الثالث من نشرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد . وتلك هي الإشارات والنقول غير المباشرة لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام في الكتب العربية ؛ بيد أننا لم نستطع الانتفاع من هذه النقول في تحرير النص ، لأنها ليست نقولاً بالمعنى الحقيقي ، بل هي بالأحرى إشارات عامة أو اقتباسات موجزة غير مطردة . ولهذا فالإشارة هنا إليها لم تكن من أجل ما يعرف بالمتقول غير المباشر tradition indirecte ، وإنما لبيان تاريخ هذا الشرح في العالم العربي بطريقة إجمالية ، حتى ننفع بها في « الجزء الثاني » من كتابنا هذا ، وهو الخاص بدراسة صورة أرسطو في الفكر العربي .

أما عن صحة نسبة الشرح إلى ثامسطيوس فإنها ليست موضع شك . فعلى الرغم من أن أصله اليوناني مفقود ، فإنه لا تزال ثمت اقتباسات يونانية منه توجد في الحواشي على أرسطو ص ٧٩٨ — ص ٨١٣ من نشرة برندس Brandis ، فلا حاجة بعد إلى فضل بيان . بل فننتقل إلى بيان قيمته الموضوعية فنقول إن شروح ثامسطيوس على أرسطو^(١) تمتاز

(١) راجع بينها هي « دائرة معارف علوم الأوائل » ، النشرة الجديدة ، المجلد الخامس تحت اسم ==

بالوضوح والبساطة ، وهي الأخرى عروضاً موسعة paraphrases أكثر منها شروحاً بالمعنى الحقيقي ، ومن هنا كانت ضالة قيمتها وسعة انتشارها وشهرتها في وقت واحد معاً . واعتناحه فيها خصوصاً على الشروح الأقدم التي يذكر هو من بينها شروح أندرونيقوس الرومسي والإسكندر الأفروديسي وفورفور يوس الصوري .

ولقد كان لها أثرها الواضح . فهي التي دفعت بسولس Psellos العالم اليوناني (المتوفى سنة ١١١٠ ؟) وسوفونياس Saphonias إلى القيام بعمل تفسيرات من هذا الطراز . كما أن يريحنأ أو ييحي النحوي انتفع بها كثيراً . وبإشادها هي وشروح الإسكندر الأفروديسي أحال للشاؤون العرب التفرقة الأرسطية البسيطة من العقل الفعال والعقل المنفعل إلى نظام معقد من عمليات الصدور لمقول وتطورها من العقل بالقوة إلى العقل المستفاد . ثم كان لها أثرها كذلك من بعد العرب وعلى آثارهم في الفكر اليهودي . فقرأ شارحين على « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون يقتبسان من شرح تاسطيلوس هذا على مقالة اللام ، وما : شتموب^(١) بن بليغرة ، ويوسف كاسبي^(٢) . ثم كان لها بعد هذا أثرها الضخم في الفكر الاسكلافي في الغرب بعد ترجمتها من العبرية إلى اللاتينية .

— ٣ —

« شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس ابن سينا »

وهذا أيضاً عن المخطوطة ٦ م ؛ وله مخطوط آخر في دار الكتب بالخرابة التيمورية رقم ٨٦ حكمة (تيمورية) . ولكن هذا المخطوط الثاني أحدث جداً ومشحون بالأخطاء بحيث لم تكن له أدنى فائدة في مراجعته مع المخطوطة ٦ م^(٣) ، ومن هنا اكتفينا في الجهاز القدي

تاسطيلوس ، محمود ١٦٥٤ إلى ١٦٥٥ ، اشتوتجرت سنة ١٩٤٤

Pauly-Wissowa : Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart
Schemtob b. Palquera : More ha-more, Pressburg 1837, p. 85 (١)

phi Kaspi Commentaria hebr. in R. Moisi Malmonidis tractatum (٢)

Dalālat al Halīm... ed. Salomo Werblumer, Frankfurt a. M. 1818, p. 88

(٣) توجد عنها نسخة أخرى حديثة برقم ٢١٦ حكمة ولفسة بدار الكتب ، وهي مأخوذة لحساب دار الكتب عن المخطوطة ٦ م ، ولا قيمة لها إذن ، فضلاً عما وقع فيه الناسخ الحديث من أخطاء عديدة . كذلك توجد مخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ حكمة ولفسة بدار الكتب تفسر « أتولوجيا » لأن سينا ، ومخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ ، حكمة ولفسة بدار الكتب تفسر « كتاب النفس » . ولهذا رفضنا أن ندمها مخطوطات أصلية أو أن نجعل لها أي حساب .

بذكر الاختلاف في صفحة واحدة ، بدلاً من تسويد الهوامش بالانصاف فيه . فهذا هو المنهج الأسلم في النشر .

وهذا الشرح كذلك يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام شأنه شأن الصين الأول والثاني . فهل أراد الناسخ أو الكاتب ألا يختار غير الابتداء من هذا الفصل دون الفصول السابقة الخمسة ، أو لم يوجد — بالنسبة إلى شرح ابن سينا — إلا هذا القسم ؟ إن لم نستطع القطع برأى نهائى ، فإننا مع ذلك نرجح مطمئنين أن ابن سينا قد شرح المقالة كلها ، وأن الناسخ هو الذى اختار ابتداء من الفصل السادس بحسب شأنه في هذا شأنه في بقية ما أخذه من نصوص وشروح لهذه المقالة .

وأول مسألة يثيرها شرح ابن سينا هذا مسألة كتاب « الإنصاف » . ففي المخطوطة ورد بصراحة : « ومن كتاب الإنصاف : شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس ابن سينا على ابن الحسين بن عبد الله » (ص ١٣٨ ب من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة) . فلننظر الآن في كتاب « الإنصاف » هذا .

قال البيهقي في « تنمة صوان الحكمة » في حديثه عن ابن سينا إنه وقعت الحرب بين العميد أبي سهل الحمدوني صاحب الزمى من قبل السلطان محمود وبين علاء الدولة الذى كان ابن سينا في خدمته ، فهب « العميد أبو سهل الحمدوني مع جماعة من الأكراد أئمة الشيخ وفيها كتبه ، ولم يؤخذ من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء .

» ثم ادعى عزيز الدين الفقاها الزنجاني في شهور سنة خمس وأربعين وخمسة أنه اشترى منه نسخة بأصفهان وحملها إلى مرو . والله أعلم » (نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦ ص ٦٧ - ص ٦٨) . ثم يروى ابن الأثير في حوادث سنة ٤٢٥ هـ أن أبا سهل الحمدوني لما استولى على أصفهان نهب خزائن علاء الدولة وكان أبو على ابن سينا في خدمة علاء الدولة فأخذت كتبه ، وحملت إلى غزنة ، فجملت في خزائن كتبها إلى أن أحرقها عساكر الحسين ابن الحسين النورى . ويقول القنطلى (ص ٢٧٧ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م) وهو يروى ما رواه أبو عبيد الجوزجاني تلميذ ابن سينا : « وفي اليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره وخلّ الشيخ وكان الكتاب (كتاب « الإنصاف »)

في جلته ، وما وثقت له على أثره . وابن أبي أصيبعة يقول : « كتاب « الإنصاف » : مشرون مجلدة ، شَرَحَ فيه جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين — ضاع في نهب السلطان مسعود » (٢٠ ص ١٨ م ٢٥ — م ٢٧) .

تلك هي الروايات الرئيسية الواردة في كتب التراجم عن كتاب « الإنصاف » هذا . وهي روايات متناقضة : فالتفعل وابن أبي أصيبعة يؤكدان أن الكتاب قد نهياً في نهب السلطان مسعود ؛ والبيهقي يرى أن هذا النهب لم يتناول من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء ، ثم يروي دعوى عزيز الدين الفقاعي الزنجاني الذي زعم أنه اشترى من الكتاب نسخة بأصفهان وحملها إلى مرو سنة ٥٤٥ هـ ، أي بعد وفاة ابن سينا بمقدار ١٧ سنة . هذا إلى جانب الاختلاف بين هؤلاء الرواة في بيان كيفية هذا النهب .

يبد أننا نعتقد أن بعضاً من هذا التناقض يمكن أن يحل عن طريق ماورد في الرسائل التي نشرناها في هذا الكتاب . ففي رسالة ابن سينا إلى أبي جعفر الكيا ، وهي التي تكون المدخل إلى كتاب « المباحثات » هنا ، يقول ابن سينا : « إني كنت صنفْتُ كتاباً سميت « كتاب الإنصاف » وكتبته العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين ؛ وجلت المشرقيين يما رضون للمغربيين ، حتى إذا حقَّ اللدُّ ، تقدمت بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . فأوضحْتُ شَرَحَ المواضع المشككة في الفصوص (أي في نصوص كتب أرسطو أو للشائين) إلى آخر « أتولوجيا » ، على ما في « أتولوجيا » من المظن . وتكلمت على سهو المفسرين ، وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو خُزِر لكان عشرين مجلدة . فذهب ذلك في بعض المزامم ، ولم يكن إلا نسخة التصنيف ، وكان النظر فيه وفي تلك الخصومات نزعة (أي بين للمشرقيين وهم المشاؤون من أهل بغداد ، وبين للمغربيين وهم الشراح الأرسطيون مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي) . وأنا بعد فراغي من شيء أعمله أشتغل بإعادته وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً . لكن ذاك (أي « الإنصاف » فيما نظن) قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم . والآن فليس يمكنني ذلك ، وليس لي مهلة ، ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم » (راجع بعد ص ١٢١ — ص ١٢٢) .

ومن هذا النص يتبين أولاً : غرض ابن سينا في هذا الكتاب وهو أن يأتي برأي المشرقيين و برأي الغربيين في أمهات المسائل ويعارض الواحد بالآخر ، ثم يقدم بالإنصاف بينهما . ومن أجل هذا قام يشرح النصوص — الأرسطية ، فيما يخيل إلينا — كلها إلى أن يبلغ « أثولوجيا » ، ويدل على مواضع سهو المفسرين . وثانياً : أنه لم يجرر الكتاب ، إنما وضع مَسوداته ، وهذه ذهبت في « بعض الهزائم » ، وهو يقصد بها نهب السلطان مسعود ابن السلطان محمود ، حينما غزا أصفهان سنة ٤٢٥ . وثالثاً : أنه لم يستطع إعادته كله على الأقل . فهل أعاد البعض منه ؟

أما المسألة الأولى فتتفق عليها بين الروايات التي تحدثت عن موضوع الكتاب ، إذ قال ابن أبي أصيبعة كما ذكرنا إن ابن سينا شرح في هذا الكتاب « جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والغربيين » (٢ - ٣ ص ١٨ - ٢٥ - ٢٧) ويوضح أن ابن أصيبعة استقى هذا الخبر من تلك الرسالة التي أشرنا إليها .

كذلك تتفق الروايات في المسألة الثانية وهي أن الكتاب كان لم يجرر منه إلا مسوداته ، وأن هذه ذهبت في نهب السلطان مسعود . والجديد فيها قول البيهقي : « ولم يؤخذ من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء » (ص ٦٧ من الطبعة المذكورة) ، ويظهر النص معناه أن ما نُهب من هذا الكتاب هو أجزاء دون أجزاء ، بدليل إرادته بعد هذا النهي عزير الدين القفصاي أنه اشترى منه نسخة (كاملة ؟) في سنة ٥٤٥ في أصفهان .

وتلك هي المسألة الثالثة الرئيسية ، ألا وهي : هل أعاد ابن سينا كتابته إن كان قد ضاع كله ؟ نرى في رسالة أخرى نشرناها بعد (ص ٢٤٥) أن ابن سينا يقول في رسالة إلى صديق تحمزن على ضياع « التنبيهات والإشارات » وسأله عن « المسائل الشرقية » : « وأما تحمزنه على « ضياع التنبيهات والإشارات » فعندي أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة . وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبت أعيانها ، بل كثيراً منها ، في أجزاءها لا يطلع عليها أحد ، وأثبت أشياء منها من « الحكمة العرشية » في جُزَازات : فهذه هي التي ضاعت . إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . وإعادتها أمر سهل . بل لا كتاب « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفي إعادته شغل . ثم من هذا

للميد ومن هذا المشرع عن الباطل للحق، وعن الدنيا للآخرة، وعن الفضول للفضل !! لقد أنشأ القدر في مخالب الغير، فما أدرى كيف أخلص، وأخلص، إلى آخر ما قاله عن اضطراب أحواله بسبب مشاركته في الأمور السياسية مما جعله ينسلخ عن العلم. وفي هذا النص كذلك ما يميل بنا إلى القول بأنه لم يُمد الكتاب كله، أعني «الإنصاف»، لأنه لم يعتد له «منهلة» لإعادته، وقد اضطربت أحواله بحيث لم يكن في وسعه الانكشاف من جديد على مثل هذا العمل الضخم. لهذا نرى أن دعوى عزيز الدين القفصاني يجب أن تؤول على نحو آخر.

وهذا التأويل هو أن يقال إنه لم يقصد نسخة كاملة من «الإنصاف»، بل أجزاء منه هي التي بقيت بعد النهب، وهي التي قال عنها البيهقي: «ولم يؤخذ من كتاب الإنصاف إلا أجزاء». ويتأيد هذا بقوله في الرسالة السابقة: «وأما المسائل الشرقية» فقد كتبت أعيانها بل كثيراً منها في أجزاءها لا يطلع عليها أحد، وأثبت أشياء منها من «الحكمة الرشدية» في جرازات، فهذه هي التي ضاعت،...». فقوله للمسائل الشرقية يقصد به من غير شك كتاب «الإنصاف»، بدليل قوله بعد: «بلى! كتاب «الإنصاف» لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً» مع أنه لم يشر إليه من قبل بالاسم، وهذا يدل بوضوح على أنه لما أشار إلى «المسائل الشرقية» قصد كتاب «الإنصاف» وقد تحوز على ضياعه ذلك الصديق الذي يوجه إليه هذه الرسالة. ومعنى هذا النص إذاً أن كتاب «الإنصاف» لم يضع منه إلا الجزء الذي حرره وهو القسم منه الخالص بالحكمة الرشدية. أما الباقي فلم يضع. وهذا الباقي هو الأجزاء الباقية التي أشار إليها البيهقي. وهذا من شأنه أيضاً أن يفسر قوله في الرسالة إلى الكيا: «وأنا بعد فراغي من شيء اشتغل بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقیلاً. لكن ذلك (أي الذي كان على إعادة) كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم» (ص ١٢١ - ص ١٢٢). ومعنى هذا أن الشيء الذي ضاع وهو الخالص بالحكمة الرشدية هو ذلك القسم الذي كان يشتمل على تلخيص آراء البغداديين وتقدمها. أما القسم الآخر، وهو الذي بقي بعد هذا النهب، فهو للتصل بشرح كتب أرسطو وبيان سهو المفسرين؛ ففضل أن يشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس وبجي النحوى وأمثالهم» (ص ١٢٢) على أن يشتغل بهؤلاء البغداديين

المشائين ، وهم المشركون . وقد ترك هذا القسم دون أن يحرره تحريراً نهائياً ، وهو بينه الذى بين أيدينا أجزاء منه هي التى نشرناها هنا : « من شرح مقالة اللام » ثم « شرح كتاب النفس » ثم شرح كتاب « أتولوجيا » .

وخلاصة رأينا إذن هو أن كتاب « الإنصاف » لابن سينا كان هذا قد كتب دساتيره ولم يحرره منه تحريراً نهائياً إلا القسم الخاص بالحكمة العرشية ، وهذا القسم هو وحده الذى ضاع فى نهب السلطان مسعود سنة ٤٢٥ ، ولم يجد ابن سينا من الفراغ أو النشاط ما يدفعه إلى إعادة هذا المفقود ، ولا إلى التحرير الباقى لما بقى من الكتاب ، أو إن كان قد حرر شيئاً فهو جزء قليل لعله هو بينه الباقى بين أيدينا . وأنه قد بقى إذن من كتاب « الإنصاف » أجزاء لعل بعضها فى صورة محررة والآخر فى هيئة مَسودات ، ونرجح أن يكون قد فعل هذا : أى حرر جزءاً ولم يحرر الباقى .

ويتأيد هذا الرأى بطريقة حاسمة عن طريق ما أورده السهروردى المقتول (التوفى سنة ٥٨٧ هـ = سنة ١١٩١ م) فى كتاب « المشارع والمطارحات » فقال : « ولا يكتفيهم ما قد يعتدرون به ، وهو ما ذكره صاحب « الشفاء » > أبو علي بن سينا < فى بقايا مَسودَةٍ له تُسمَّى بـ « الإنصاف والافتصاف » أن وجود الحق الأول لا يمكن المملولات من تقدم الإمكان عليها^(١) . فى هذا النص الثمين ما يقطع رأينا هذا وهو أن كتاب « الإنصاف » ظل مَسودَة أودساتير ، وأنه بقيت منه بقية . وإنا لنأمل أن يُودى نشر نصوص أخرى إلى زيادة تؤكد هذا الرأى ، إن كان لا يزال بعدُ فى حاجة إلى فضل تأييد .

وتلك إذن المسألة الأولى المتصلة بكتاب « الإنصاف » من حيث تاريخ وجوده . والمسألة الثانية هي ما إذا كانت النصوص الثلاثة التى عثرنا عليها فى مخطوطتنا هذه هي من « الإنصاف » . وهى مسألة يسيرة الحل ، والجواب عنها بالإيجاب للأسباب التالية :

أولاً : أنه ورد صراحة فى المخطوطة ٦ م فى يتصل بالنصين الأول والثانى وهما شرح

(١) « مجموعة فى الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى » ، على تصحيحه هـ . كوربين H. Corbin ، المجلد الأول ، ص ٣٦٠ ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ (رقم ٦١ من النشرات الإسلامية لمحبة المصنفين الأتانية) .

« مقالة اللام » وشرح « أتولوجيا » أنهما من « الإنصاف » (ص ١٣٨ ب ، و ص ١٤٦ من المخطوطة م٦) .

ثانيا : فيما يختص بالنص الثالث وهو « التعليقات على حواشي كتاب النفس » لا نجد ذكراً لكونه من « الإنصاف » في مخطوطتنا هذه . ولكن هذا الصمت لا يمكن أن يؤخذ حجة على كونه من غير كتاب « الإنصاف » ، لأن لدينا أسباباً تدعو إلى عده من « الإنصاف » . وأولها يتصل بموضوعه : ففي هذا النص عرض لآراء المشرقيين وملاحظاتهم على كتاب « في النفس » لأرسطاطاليس ، وفيه كذلك عرض لآراء ابن سينا وشروح له على مواضع متصلة من هذا الكتاب . ونحن نعلم مما أوردته ابن سينا في رسالته إلى الكيا أنه في الإنصاف قسم « العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين . وجعلت (أى أنا : ابن سينا) للمشرقيين يمارضون الغربيين ، حتى إذا حقّ اللدّ تقدمت بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . وأوتحت شرح المواضع المشككة في النصوص إلى آخر « أتولوجيا » — على ما في « أتولوجيا » من المطنن ؛ وتكلمت على سبؤ القمّرين » (راجع بدء ، ص ١٢١) . وهذا بينه هو ما نجده في هذا الشرح لكتاب « في النفس » : فإنه فيه يضع آراء المشرقيين (ويقصد بهم المشائين المعاصرين له من أهل بغداد — وقد وضعنا خطأ تحت كلمة : « للمشرقيين » أينما وردت لإبراز رأيهم) بإزاء آراء الغربيين (وهم شراح أرسطو الغربيون : مثل الإسكندروثامسيليوس ويحيى النحوي الخ) ويتقدم بالإنصاف بينهم . كذلك يخبرنا ابن أبي أصيبعة عن موضوع كتاب « الإنصاف » فيقول : « شرح فيه جميع كتب أرسطوطاليس ، وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين » (عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ص ١٨ س ٢٥ — ٢٦ ، طبع ١٠٠٠ مكر) . والسبب الثاني هو ما أوردته ابن أبي أصيبعة أيضا في كلامه عن مؤلفات ابن سينا فقال : « شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس ، ويقال إنه من « الإنصاف » (الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٢٠ س ٦ — ٧) . ولعل السرفى استخدامه العبارة : « ويقال إنه » — وهى التى تنطوى على شيء من التشكيك — هو أنه لما لم يطلع على الكتاب (هو أو من روى عنه أو نقل) فلا يستطيع أن يطلق القول في صيغة التوكيد ، خصوصاً وقد قال من قبل : « ضاع (أى « الإنصاف ») في نهب السلطان مسعود » (ج ٢ ص ١٨ س ٢٧) ، « وصنف

الشيخ كتاب «الإنصاف» ، واليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره
رخل الشيخ ، وكان الكتاب فى جلته وما وقف له على أثر » (ج ٢ ص ٨ س ٢١ -
س ٢٢) وهى عبارة نقلها ابن أبى أصيعة عن القفلى .

لهذا نستطيع أن نؤكد مطمئنين أن النص الثالث وهو « التعليقات على حواشى كتاب
النفس لأرسطاطاليس » هو أيضا من كتاب « الإنصاف » .

ثالثا : أن موضوع النصين الأول والثانى - شأنهما شأن النص الثالث - هو بعينه
كما ورد فى بيان موضوع كتاب « الإنصاف » وفق ما ذكرناه منذ قليل . وعلى هذا
فلا مِرَّة فى أن هذه النصوص الثلاثة من كتاب « الإنصاف » .

أما مسألة : هل هو كل « بقايا » كتاب « الإنصاف » سد ضياع ما ضاع منه ؟ - فهذه
مسألة لا سبيل إلى الخوض فيها ، لأن الوثائق التى لدينا حتى الآن لا تخبرنا بشيء عما بقى
ولم يبق من هذا الكتاب ؛ ولعل مخطوطات جديدة أن تزيدنا وضوحا فى هذا الجانب .

والآن وقد حللنا هاتين المشكلتين الرئيسيتين الخاصتين بنقد المصدر فيما يحصل لكتاب
« الإنصاف » ، قد بقى علينا أن ننظر فى مسألة أخرى هى تلك المتصلة باسم الكتاب . فالوثائق
كلها مجمعة على ذكر اسم « الإنصاف » لم تشذ منها وثيقة واحدة . وإنما وجه الإشكال هو فى
أن بعضها يذكره بهذا الاسم : « الإنصاف والاتصاف » ، ذكر هذا السهروردي فى الموضع
المشار إليه آمنا (ص ٢٧) قال : « بقايا مُسوَّدة له تُسمَّى بـ « الإنصاف والاتصاف . . . »
(مجموعة فى الحكمة الإلهية » نشرة كوربان ص ٣٦٠ ، استانبول سنة ١٩٤٥) ، وهكذا
ورد فى جميع المخطوطات لكتاب « المصارف والمطارات » ما عدا مخطوطاً واحداً (مخطوط
راغب برقم ١٤٨٠) فإنه يكتبه هذا : « الإنصاف والاصف (بدون نقط الحرفين : « فى
« الاتصاف ») ، ولكن هذا يمكن إصلاحه بسهولة على أساس بقية النسخ ، لولا أننا نجد
حاجى خليفة (ج ١ تحت رقم ١٣٧١ ص ٣٦٣ ، نشرة فليجل) يقول : « الإنصاف
والانصاف للشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا التوفى سنة ٤٢٨ » - ومن
هنا نتردد فى معرفة أى القرائتين أصح : « الاتصاف » ، أو « الانصاف » ؟ لكن هذا
التردد لا يلبث أن يزول فتقطع بصحة ما ورد فى « المصارف والمطارات » من أنه

« الاتصاف » ، لا « الإنصاف » كما يرد في نشرة فليجل لحاجي خليفة (« كشف الظنون ») ، وذلك لأنه لا معنى لقوله « الاتصاف » في هذا العرض ، لأنه إنما يبحث في « الإنصاف » بين الغربيين والشرقيين ، و « الاتصاف » للغربيين من الشرقيين (أو العكس ؟) ؛ فلا معنى إذن لقوله « الاتصاف » ، والخطأ إذاً هو في قراءة فليجل .

ولهذا فليست هنا المشكلة الحقيقية ، وإنما هي في هذا الاسم : هل هو « الإنصاف » فقط ، أو « الإنصاف والاتصاف » معاً ؟ وإذا كان لنا أن نرجح ، فالأرجح أن نقول إنه الثاني ، لأنه لا مبرر لإضافة هذا الاسم الثاني : « الاتصاف » ، إذا لم يكن موجوداً في الأصل . أما كون رسائل ابن سينا وبقية المصادر (البيهقي ، القفطي ، ابن أبي أصيبعة) قد أغفلت ذكره بكامله ، فما كان ذلك إلا على سبيل الاختصار^(١)

وإذن فالاسم الحقيقي الكامل هو : « الإنصاف والاتصاف » .

أما معنى هذا الاسم فهو من : « أنصف الخصمين » أى : سوى بينهما وعاملهما بالعدل ، وهو يريد أن يسوى هنا بين الغربيين والشرقيين بذكر آرائهما ، ثم بيان من هو على الصواب ؛ أما « الاتصاف » فهو لفريق الغربيين الذى جار عليه فريق الشرقيين (أو العكس ؟) . وقد أشار نلينو من قبل إلى خطأ كارا دى فو في قراءة كلمة « الإنصاف » على أنها : « الأنصاف » ، جمع نصف ، حتى ترجم اسمه بقوله : *Le Livre des Moitiés* ، وتساءل عن « هذا التقسيم الجغرافى » بين الشرقيين والغربيين^(٢) وما من شك بعدُ في وجاهة اعتراض نلينو وخطأ كارا دى فو^(٣) .

أما الإشارات إلى كتاب « الإنصاف » عند الكتّاب التالين فأها ما أورده السهروردى المقتول في « المشارع والمطارحات » في للموضع الذى أشرنا إليه مراراً من قبل ،

(١) أما ما ورد بعد (ص ٢٤٥ س ٦) باسم « للسائل المرقية » فالواضح أنه مجرد اسم وصفى وليس الاسم القانونى (أى الموضوع فعلاً) للكتاب ، على سبيل بيان مضمونه أو موضوعه ، ولهذا ذكره باسمه القانونى من بعد فقال « الإنصاف » (ص ٩) . ولهذا قلنا نظر أن هاهنا مشكلة .
 (٢) راجع مقال نلينو : « حكمة ابن سينا المرقية » أو الإشرافية ؟ ، الذى ترجمناه في كتابنا : « التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية » ص ٢٧٨ تعليق ١ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ط ٢ .
 (٣) راجع رأى كارا دى فو هذا في كتابه « ابن سينا » باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٤٨ : Carra de Vaux-Avicenne, Paris 1900 .

ثم ما أورده محمد الديبلي في كتابه « محبوب القلوب » (طبع حجر ، بمبای سنة ١٣١٧ هـ = سنة ١٨٩٩ م ، ص ١٢٠) فذكر أن ابن سينا مدح الإسكندر الأفروديسي . وقد رأى پاول كراوس^(١) أن هذا يشير خصوصاً إلى كتاب « في النفس » للإسكندر . بيد أننا إن أوجعنا إلى النص الذي نشرناه هنا وجدنا أن ابن سينا على العكس من هذا تماماً يأخذ على الإسكندر مأخذ في اللومين اللذين ورد فيهما ذكره (أنظر بعد ص ١٠١ س ١٧ ؛ ص ١٠٦ س ١) . ولهذا فإن افتراض كراوس هنا غير صحيح ، أعني أن تكون إشارة محمد الديبلي هي إلى شرح ابن سينا لكتاب « في النفس » في « الإنصاف » . ولا نستطيع أن نقول إن مصنا هو الذي ليس من « الإنصاف » ، نظراً إلى ما أورده من قبل من حجاج خاصة بكونه بالضرورة من كتاب « الإنصاف » .

أما وقد فرغنا من كتاب « الإنصاف » عامة ، فلننظر في الأجزاء الباقية منه وهي التي نشرناها هنا . فنقول إن الشرح على مقالة حرف اللام يبدأ كما قلنا من الفصل السادس . والشرح ليس على طريقة ثامسليوس ، لأنه ليس عرضاً متصلاً موسعاً ؛ وليس على طريقة ابن رشد ، فهو أحياناً يذكر النص ويتلوه بالشرح ، وأحياناً أخرى يستطرد إلى مسائل ومناقشات واعتراضات تدور حول النص ، وهو في هذا كله لا يتقيد بالنص ، ولا بكل ما ورد فيه ، بل يختار بعضاً من عباراته فيشرحها ، أو يستمر في العرض دون إشارة إلى نص . وإذا فسر آثار اعتراضات على آراء أرسطو نفسه ، أو على الشراح من مشرقين ومغربين ؛ وهو ما قصده بقوله في رسالته إلى الكينا : « وتكلمت على سهو المفسرين » (راجع بعد ص ١٢١ س ٣٠) . ويستمر الشرح إلى آخر الفصل العاشر ، أي إلى آخر مقالة اللام .

— ٤ —

تفسير كتاب « أثولوجيا »

أما كتاب « أثولوجيا » وهو النص الثاني من الإنصاف فقد نشرناه عن مخطوطين : ٢٦

(١) پاول كراوس : « أثولوجيا عند العرب » (مقال مستخرج من مضبطة المعهد المصري المجلد رقم ٢٣ Bulletin de l'Institut d'Egypte جلد سنة ١٩٤٠ — ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١) ص ٢٧٢
تليق ٤ Paul Kraus : "Plotin chez les Arabes"

حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية ، ثم عن نسخة التيمورية (ورمزها : ت) برقم ١٠٢ حكمة . وهذه المخطوطة تحتوي على : (١) « تعليقات الرئيس ابن سينا على أثولوجيا » ؛ (٢) « أثولوجيا أرسطو » ؛ (٣) شرح البؤاني على « هياكل النور » (للسهروردي للقتول) . وهي بخط نستعليق ردي ، تاريخها ١٠٩٥ هـ = سنة ١٦٨٣ م . وكما يظهر من الجهاز النقدي الذي وضعناه في الهامش الثاني (أسفل هامش الإشارات إلى الفقرات المشروحة) ، نرى هذه المخطوطة سيئة بها نقص في عدة مواضع ، فضلاً عن أنها ناقصة في آخرها ، إذ تنف عند نهاية المر السابع ، وينقصها المير الخامس (راجع بعد ص ٥٩ تعليق ٨) ، ولم نكد نستفيد منها شيئاً ذا بال ، ومع هذا فقد ذكرنا اختلاف القراءات كلها بالدقة ، لأن البعض منها ليس ناتجاً عن أخطاء ظاهرة ، بل عن اختلاف في العبارة .

وقد أشار كراوس في البحث المشار إليه آخفاً ، « أفلوطين عند العرب » (ص ٢٧٥ تعليق ، من الصفحة السابقة تحت الفقرة ب (b)) إلى وجود مخطوط آخر لهذا النص في أكسورد (مكتبة بودلي ، مخطوطات شرقية برقم ٥٣٦ . ورقة ٦٩ ب — ٨٤ ب Uri 980=Bodl. Or. Marsh 536) نبيه إليه ف . روزنتال وقال عنه إنه « مخطوط ردي » ، والبده والختام فيه كلاهما كما في المخطوط ٦ م . بيد أنه لم يتيسر لنا مراجعته ، فإن قدر لنا هذا — كما نتوقع قريباً — فسنشير إليه وإلى قراءاته في الجزء الثاني من كتابنا هذا .

وكما قال كراوس (في الموضع عينه) « ليس هذا النص ترحاً متصلاً لأثولوجيا » ، بل سلسلة من الحواشي والشروح للمواضع الصعبة ، تمتد تقريباً إلى نصف النص الذي نشره ديتريعى . وكما تقول تعليقه في المخطوط ٦ م (ص ١٥٣ ب ، في نهاية التفسير : « آخر الموجود من هذا ») ، لا تتضمن المخطوطات إلا قطعة من تفسير « أثولوجيا » لابن سينا .

ولقد وضعنا في الهامش الأول الفقرات الأصلية التي شرحها ابن سينا ، مأخوذة عن نشرة ديتريعى « لأثولوجيا » ، حتى يكون لدى القارئ النص والشرح معاً . ولا نكتم القارئ أننا وجدنا أحياناً غير قليلة عناء شديداً في استخراج فقرات النص التي يشير إليها شرح ابن سينا ، وذلك لأن ابن سينا نادراً ما يشير إلى النص بحروفه ، ولهذا فإن الشروح قد تنطبق على أكثر من موضع لا نستطيع بالدقة تمييز أيها قصد شرحه . على أنه

في مواضع أخرى كان يذكر النص بحروفه (وهنا كنا نضعه بين أهلة حتى يتميز من الشرح) وربما يفيد هذا في القراءات الخاصة بنص «أولوجيا» الأصلي نفسه، على أن الاعتماد عليها في تحقيق النص يحتاج إلى كثير من الحيلة، فالأمر هنا ليس كما هو بالنسبة إلى شروح ابن رشد مثلاً.

وشرح ابن سينا يتناول فقرات من المير الأول ثم المير الثاني. ولا نجد شيئاً عن المير الثالث. أما المير الرابع فيبدأ شرحه من غير تحديد فقرات بالذات، ولعل ما هنا اضطراباً في النص المنشور هنا نفسه، ولكنه ما يلبث أن يستقيم في القترين ٢٧ في نهاية هذا المير. ويأتي المير الخامس فيزيد الأمور تعقيداً لأن الشروح ترد على هيئة فصول من الصعب أن نحدد بالدقة ما تشير إليه من نصوص. ثم نصل إلى المير السابع فنعود إلى ما اعتدناه في الميرين الأول والثاني من إيراد فقرات وشرحها على نحو يتيسر معه معرفة النصوص الأصلية التي يشرحها. كذلك الحال بالنسبة إلى المير الثامن وإن كان على نحو أشد عسراً منه بالنسبة إلى السابع. وبه ينتهي ما في مخطوطتنا هذه من شرح لابن سينا على «أولوجيا».

وما يجدر ذكره أصران: الأول أنه لم يشر إلى المشرقيين في هذا الشرح، ولعل هذا لأنه ليس للمشرقيين في هذا الكتاب آراء خاصة حتى يشير إليها ابن سينا.

والثاني أنه لا يوجد شيء في هذا الشرح يمكن أن يؤيد ما افترضه كراوس (راجع بدء ص ١٢١، تعليق) من أن ابن سينا طعن في صحة نسبة «أولوجيا» إلى أرسطوطاليس، اعتماداً على العبارة الفاضلة («على ما في «أولوجيا» من الطعن ») الواردة في رسالة ابن سينا إلى الكيا أبي جعفر. ولهذا لا يزال هذا فرضاً في حاجة إلى فضل تأييد من الوثائق والأسانيد.

— ٥ —

«التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس»

وهذا أيضاً عن المخطوطة ٦م وحدها. ولا نعرف له مخطوطاً آخر. إنما يوجد كتاب

مخطوط هو « شرح كتاب النفس » لابن سينا وهو باللغة الفارسية ، محفوظ في المخطوط رقم ٣٤٤٧ أحمد ، باستانبول^(١) ولم يتيسر لنا أن نعرف عنه شيئاً مفصلاً حتى نبين صلته بنصنا هذا ، مهما تكن هذه الصلة .

وهذا النص يعنى عناية خاصة بإيراد آراء المشرقين ، وهم المشاؤون والبغداديون ، خصوصاً من معاصري ابن سينا ، وإن كان لا يذكر لنا شيئاً يوضح هويتهم ، فلا يتبين بالدقة من نص كلامه من يقصد . ولذا فإن لب كتاب « الإنصاف » ووظيفته يمكن أن يستخرجاً من هذا النص على وجه التخصيص .

ويلاحظ على الشرح أنه يتابع كتاب « في النفس » *Περὶ ψυχῆς* لأرسطو منذ أوله ، ويشير إلى آراء المشرقين في بعض الآراء الواردة به ، ويشرح قرأاً مختلفة من النص ، فمثلاً الفقرة أ (ص ٧٥ س ٥ — ص ٧) تشير إلى نص أرسطو ١١٤٠٢ — ٤ ؛ والفقرة ب (ص ٧٥ س ٨ — ١٣) إلى ١١٤٠٢ — ٦ (من نشرة بكر Bekker) ؛ والفقرة ج (ص ٧٥ س ١٤ — ١٥) إلى ١١٤٠٢ — ٢١ — ٢٢ ؛ والفقرة د (ص ٧٥ س ١٦ — ٢١) هي تعليق عام يتصل خصوصاً بالفقرة ١١٢٤ — ١٥ — ٢٥ ؛ والفقرة هـ (ص ٧٥ س ٢٢ — ص ٧٦ س ٣) إلى ١١٤١٣ — ٣ — ١٠ ؛ والفقرة و (ص ٧٦ س ٤ — ص ٧) تشير إلى ٤١٣ — ١٣ وما يليه ؛ الخ الخ . وقد كان في عزيمنا أن نأتي بهذه الإشارات كلها وتابها ؛ لكننا وجدنا الفائدة لن تكون كبيرة إلا إذا وضعنا الفقرات الأصلية من نص أرسطو تحتها ، على الأقل في ترجمة عربية ؛ وقد علمنا أن ثمت ترجمة عربية قديمة لكتاب « في النفس » لأرسطو توجد في استانبول ، فأثرنا الانتظار حتى نظهرها ونشرها ونشير فيها إلى الفقرات التي شرحها ابن سينا هنا ، وعن هذا الطريق — وعنه وحده — نستطيع أن نحقق الفائدة المرجوة من هذه الإشارات . فإلى الجزء الثاني من هذا الكتاب نكمل هذه المهمة ، مع علمنا بأن علمنا ها هنا ناقص وسيظل كذلك إلى

(١) راجع ارجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٠٣ ، استانبول سنة ١٩٣٧
O. Ergin : *Ibn Sina Bibliografyası*, Istanbul . وقد أخطأ بروكلن (الملحق ج ١ ص ٨١٧ ، تحت رقم ١) حين ظن أن هذا المخطوط نسخة عربية أخرى من الكتاب (راجع : كراوس ، للوضع عنه ص ٢٧٣ — ص ٧ من الطبقات) .

أن نثر على تلك الترجمة ونشرها ، فنحيل إليها كما فعلنا هنا من قبل بالنسبة إلى شرح ابن سينا «الأنولوجيا»^(١)

— ٦ —

كتاب «المباحثات» لابن سينا

وهنا يصل إلى النص الأكبر في هذه المجموعة ، وهو كتاب «المباحثات» عن الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا . وقد نشرناه هنا عن نفس المخطوطة ٦ م^(٢) . بيد أنه توجد له مخطوطات أخرى هي :

١ — كتب أبو عبد الله الزنجاني مقالة في محلة «لغة العرب» (ج ٢ من السنة السادسة ، شباط سنة ١٩٢٨) بعنوان «خزائن ربحان» (ص ٩٢ — ص ٩٦) أورد فيها أسماء بعض المخطوطات — ومنها قسم خاص بالفلسفة والمطق — الموجودة في حوزة الشيخ ميرزا فضل الله من علماء زيجان . ومن بينها مجموعة رسائل لابن سينا تحتوى على : (١) رسالة لابن سينا في خطأ من قال إن شيئاً واحداً جوهر وعرض معاً ؛ (٢) رسالة له في إيضاح براهين ثلاث مسائل ؛ (٣) رسالة له في اليعاد ؛ (٤) رسالة له في الخطب والجمعات . ثم مجموعة أخرى — هي التي تهمننا هنا — فيها : (١) كتاب «إحصاء العلوم ومراتبها» للفارابي ، وهي منقولة عن أصل قديم كتب سنة ٦٧٧ ؛ (٢) مقالة «في قوانين صناعة الشعر» للفارابي ؛ (٣) مقالة «في الجهة التي يصح عليها القول في أحكام النجوم» للفارابي — والكتابان الأول والثالث منشوران ؛ (٤) «مختصر أناطوطي الثانية» للفارابي ؛ (٥) «دانش نامه علاني» للفولي محمد أمين الحداث الاستربادي ؛ (٦) «المباحثات» للشيخ الرئيس ابن سينا الفيلسوف مع تفسيره بهمنيار وأبى منصور بن زيله وغيرها ؛ (٧) «التعليقات» في الحكمة لابن سينا ، والنسخة منقولة عن نسخة قديمة (لم يذكر الزنجاني تاريخها) ؛ (٨) «زبدة الحقائق» لمين القضاة الحمذاني .

(١) ولهذا رقنا أسطر هذا النص حتى تتيسر الإصلاحات من يبد .
(٢) وتوجد نسخة أخرى حديثة منقولة لحساب دار الكتب تحت رقم ٢٠٩ حكمة وفلسفة عن هذه المخطوطة ، وقد لم تسجلها في اعتبارنا .

وعلى هذا فإنه يوجد في خزانة الشيخ ميرزا فضل من علماء زنجان نسخة لكتاب «المباحثات» ؛ ولسنا ندرى هل لا تزال فيها ، أو نقلت الى المكتبات العامة في إيران (مثل مكتبة البرلمان التي تحوى مجموعة جيدة من المخطوطات العربية الثمينة) ؛ كما أنه لم يتيسر لنا الحصول عليها ولا على معلومات عنها .

٢ - مخطوطة في مكتبة بودلى (فهرست مكتبة بودلى ، ١٠ ص ٥٦٤) أشار إليها بروكلمان في « تاريخ الأدب العربى » GAL (١٠ ص ٤٥٥ برقم ٢٥) . ولم نطلع عليها .

٣ - وأشار كراوس كذلك إلى وجود مخطوطة أخرى في لندن برقم ١٤٨٥ .^(١) ولم نستطع أيضاً التفكر بها في الظروف الحالية .

٤ - والرسالة التي صدر بها كتاب «المباحثات» ، وهى موجهة إلى أبى جعفر محمد بن الحسين بن التورثان السكيا ، ذكر كراوس كذلك أنها موجودة أيضاً في المجموعة المخطوطة في المتحف البريطانى ، قسم المخطوطات الشرقية برقم ٨٠٦٩ (٥) ورقة ١٢ - ١١٣ (31a-12a b. 5) Br. Mus Or. 8069 . ولم نستطع الإطلاع عليه أيضاً .

أما عن الكتاب نفسه فإن أهم ما ورد عنه من أخبار فى كتب التراجم هو :

١ - البيهقى (التوفى سنة ٥٦٥ هـ - سنة ١١٦٩ م) فى الفصل الخاص بهبسيار : « والمباحثات التي لأبى على (= ابن مينا) أكثرها مسائل بهمنيار ، تبحث عن غوامض المسكلات » (« تاريخ تحكيم الإسلام » = تمة صوان الحكمة » ، ص ٩٨ ، نشرة كردعلى ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ثم ورد باسم آخر هو « المقتضيات » (ص ٦٠ س ٢) فى « فهرست جميع مصنفاته » الذى أورده البيهقى (ص ٥٩ - ص ٦٠) ؛ ولكن يلوح من مقارنة هذا الفهرست بما أورده القفطى وابن أبى أصيبعة (اللذان نقلتا عنه فى أغلب الظن) أن هاهنا تحريفاً ، وصوابه : « المباحثات » ، اللهم إلا إذا كنا يازاء كتاب آخر اقتصر على ذكره البيهقى ولم يذكره القفطى ولا ابن أبى أصيبعة ، وهذا احتمال ضعيف جداً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البيهقى ذكر الكتاب فى الموضع الآخر المشار إليه (ص ٩٨ س ١ - س ٢) .

٢ - القفطى (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨ م) فى حديثه عن « فهرست جميع

(١) راجع مقاله السابق الذكر : « أبولطین عند العرب » ص ٢٧٢ تعليق ٣ . وراجع كذلك أوجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٥٨ .

كتبه ، وواضح أنه نقله عن البيهقي : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« أخبار الحكماء » ،

ص ٢٧٢ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ — سنة ١٩٠٨ م) ؟

٣ — وابن أنى أصيبعة ينقل الرواية السابقة المأخوذة عن البيهقي فيقول : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« عيون الأنباء » ، ص ٢٥٥ س ٤) . ثم يقول في موضع آخر : « كتاب المباحثات : بسؤال تلميذه أبي الحسن بهمنيار بن المرزبان ، وجوابه له » (ص ٢٠٩ س ١٩ — ١٩ س ٢٠) ؟

٤ — لم يذكر حاجي خليفة (المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ — ١٦٥٧ م) كتاب « المباحثات » في كتابه « كشف الظنون » . على أن هذا لا يدل على شيء خاص ، لأنه كثيراً ما يغفل ذكر الكتب المشهورة نفسها .

ومن هذه الروايات يتضح لنا أن كتاب « المباحثات » هو في الازل أسئلة وضعها بهمنيار بن المرزبان^(١) في الأغلب ، والتقليد وضعه أبو منصور بن زيلة^(٢) ، وبعض آخر

(١) هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ، توفي حوالي سنة ٤٤٣ هـ = سنة ١٠٣٨ م ؛ ولشأن في أذربيجان ، وكان مجوسياً ، قليل العلم بالعربية . وله من الكتب

(أ) رسالة في مراتب الموجودات ، مخطوطة في ليدن برقم ١٤٨٣/١٤٨٢

(ب) رسالة في موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة ، مخطوطة في ليدن برقم ١٤٨٤ . وقد طبع في مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩ ؟ وكان يور S. Poper قد نشرها في ليسكس سنة ١٨٥١ ؟

(ج) مختار من مراسلاته مع أستاذه ابن سينا ، مخطوط في ليدن برقم ١٤٨٥ ، وفي بودل (٤٥٦ : ٤) ، وفي الأمبروزيانا (١٣٢٠) ؟

(د) التحصيل (ات) ، وفيه عرض مذهب ابن سينا وفقاً لكتاب الأخير : « دانش نامه علای » في ثلاث مقالات : (أ) للنطق ؛ (ب) ما بعد الطبيعة ؛ (ج) الموجودات ؛ ويوجد في مخطوطة في ليدن برقم ١٤٨٢/٤ ، والمتحف البريطاني ٩٧٨ ج ٨ ، والفاتيكان ١٤١٠ Vat. ٧٥٥ ، وبيروت برقم ٣٨٠ ، وطهران ج ٢٨ : ٢ ج ١١١ : ٣ ، وأصف ج ٤٨٨ : ٣/٣٧٢ ، ورامپور ١ : ٣٧٩ ، ونيكيبور ٣١ : ٢٢٢٠ — طبع في القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ؟

(هـ) فصل من كتاب « في إثبات القول القاطلة والدلالة على عدها وإثبات النفوس السالوة » ، مخطوط في كوبريل ١٦٠٤ : ٧٢ ب/٨٨٣ ؟

راجع بروكلمان : « تاريخ الأدب العربي » GAL ج ١ ص ٤٥٨ .

(٢) أما أبو منصور بن الحسن بن طاهر بن زيله (أو : زيلة) الأسفهانى فقد توفي سنة ٤٤٠ هـ = سنة ١٠٤٨ م (البيهقي : « وكان صغير العمر ، مات في سنة ٤٤٠ بعد موت أبي علي » ابن سينا بافتي عمر سنة ٥٠ م ، ١٠٠ ، نشرة كرد علي ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ومن تصانيفه « الاختصار من طبيعيات الشفا » (البيهقي ، ص ٩٩) وشرح رسالة أبي بن يقطين « (البيهقي ، ص ٩٩) وله كتاب في المس ورسائل أخرى (البيهقي ، ص ٩٩) ؟ وكان عالماً بالرياضيات ، ماهراً في صناعة الموسيقى .

قليل جداً وضحه غيرها ؛ وأجاب عنها ابن سينا ، فتكون من الأسئلة والإجابات هذا الكتاب : « المباحثات » .

أما كيف جمعت في كتاب ، ومن الذى جمعها ، فلا ندلنا هذه الروايات ولا المخطوطة على شيء منه . كأننا إذا نظرنا في مخطوطتنا هذه وجدنا أولاً أنها مسبوقة بالرسالة إلى أبى جعفر السكيا ، وأنها كثيرة التكرار لنفس المسائل في مواضع مختلفة ، أحياناً بحرفها بكل دقة ، وأحياناً أخرى مع اختلاف ضئيل . ولقد تركنا التكرار كما هو في مواضع قليلة كيما نعطى القارى صورة دقيقة عن حال المخطوطة ، ولكننا حذفنا المكرر وأشرنا إلى الحذف في الهامش في أغلب المواضع .

وبسبب هذه الحال التى توجد عليها مخطوطتنا هذه نستطيع أن نفترض أن هذه المخطوطة قد نقلت عن المخطوطات الأصلية . والشأن هنا فيما يتصل بكتاب « المباحثات » كالتأني تماماً بالنسبة إلى كتاب « الإنصاف » — ، وهذه المخطوطات الأصلية لم يكن ابن سينا قد راجعها مراجعة أخيرة نظراً لاضطراب أحواله وعدم قدرته على التوفر على هذا العمل ، على النحو الذى فعلناه من قبل ؛ ومن هنا كان هذا التكرار . على أن الاضطراب ظاهر في المخطوطة كلها من دخول أشياء غريبة في صلب الكتاب الواحد ، ثم استئناف السير ؛ وكل هذا إنما يدل على حالة الاختلاط اللازمة لطبيعة المخطوطات الأصلية ، وهذا يؤكد فرضنا هذا ، ألا وهو أن نختار هذه منقولة — إما مباشرة أو بطريق غير مباشر — عن المخطوطات الأصلية ، وقد أوردناها على غرارها وعلاتها ، فكانت على هذا النحو المضطرب المظاهر الاختلاط في أغلب مواضع هذه المخطوطة ، كما أشرنا إلى هذا في مواضعه في هوامشنا على هذه النشرة .

وكما لاحظ البيهقي بحق (ص ٩٨ من ٢) تتناول هذه « المباحثات » « غوامض الشكليات » ومن هنا امتازت بالصعوبة والعسر في الفهم والتفسير ، على أنها تمثل صورة من أنضج صور فكر ابن سينا في تطوره .

ومن الذين أشاروا إلى هذا الكتاب واقتبسوا منه ، غزال الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

(١) كنهه أشارت إليه : « رسالة في اللل الطبية الأفلاطونية » ، ص ٦٨ من لمعرفتنا . القاهرة سنة ١٩٤٧ .

(= ١٢٠٩ م) في كتابه « للباحث للشرقية » قال ، — وهو في كتابه هذا يقتبس كثيراً جداً عن مؤلفات ابن سينا — : « قال الشيخ في « للباحثات » : لكل شخص حقيقة وشخصية . وتلك الشخصية زائدة أبداً على الهاوية — على ماضى . ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية ، كان ذلك النوع في ذلك الشخص ، وإلا وقعت التكررة فيه . ولا شك أن تلك الحقيقة مقابلة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية . ولما تحقق هذا القدر من المفارقة كفى ذلك في حصول الإضافة ، فتكون تلك الحقيقة ، من حيث هي هي ، إضافة الصالحية إلى ذلك المجموع ، ولذلك المجموع إضافة للعلومية إلى تلك الحقيقة . وهذا أحسن ما يمكن ذكره في هذا الموضع ^(١) » . وليس في نسختنا هذه هذا النص ، وإنما فيها إشارات عامة إلى مثل هذه المعاني . فلعل الرازي قد أراد بيان رأى ابن سينا في « للباحثات » دون أن يشير إلى كلامه بنصه ، وهو شىء يفعله كثيراً في كتابه « للباحث المشرقية » هذا .

على أن الناظر في صلب كتاب « للباحثات » كما هو هنا يلاحظ ما يرد فيه أحياناً من أمثال : « الجواب بخطه » — أى بخط ابن سينا ، وقوله : « الجواب من خط الشيخ أبي منصور بن زبلة رحمه الله » (تحت رقم ٢٦٨ ^(٢) ص ١٧٣) . وهذا يدلنا :

أولاً : على أن الكتاب بصورته الراهنة لم يرتبه ابن سينا ، بل لم يجمعه في كتاب على الرض مما يورد القفطى وابن أبي أصيبعة (« للباحثات : مجلدة ») فإنهما لا يقصدان أنها كانت مجلدة (أى في هيئة كتاب) في أيام ابن سينا وعلى يده .

وثانياً : على أنه لا بهمنيار ولا ابن زبلة قد رتبته على هذه الصورة ، بدليل قوله : « رحمه الله » ، وأبو منصور ابن زبلة توفي سنة ٤٤٠ هـ ، وبهمنيار حوالى سنة ٤٣٠ هـ ، وإذن فلا بد أن يكون ترتيبه على هذه الصورة بعد وفاة الشيخ أبي منصور بن زبلة ، أى بعد سنة ٤٤٠ هـ .

وثالثاً : على أن الذى يمكن افتراض حدوثه هو أن يكون أحد تلاميذ الشيخ أبي منصور أو من إليه قد جمع الكتاب بعد وفاته ، أو أن أحد الكتاب قد استخرجه من أوراق بهمنيار وأوراق الشيخ أبي منصور بعد وفاة كليهما .

(١) فخر الدين الرازى : « للباحث المشرقية » ج ١ ص ٣٤٢ . حيدر آباد سنة ١٣٤٣ هـ — سنة ١٩٢٤ م . (٢) وقد وقع خطأً هنا : ١٦٨ ، وكذلك الرقم الذى يطوله .

على أن تمت فرضاً آخر وهو أن يكون اللفظ : « رحمه الله » من مجرد وضع أحد النسخ
ترجمها على الشيخ كما يحدث عادة في أكثر النسخ بدوفاة المؤلفين وأقيم هذا على صلب النص
من لندن ناسخ ما ؛ وفي هذه الحالة يمكن أن نفترض أيضاً أن يكون الكتاب أمكن جمعه
في حياة ابن سينا ، من خطه أحياناً ومن خط تلميذه : بهمنيار وأى منصور وغيرها أحياناً
أخرى ، وبقى الكتاب على حاله دون أن يراجعه ابن سينا ويحرره تحريراً آخرياً . ولعل هذا
الفرض الثاني أن يكون أقرب من الأول . ومهما يكن من شيء ، فلعل المخطوطات الأخرى
التي أشرنا إليها آنفاً أن تلقى ضوءاً جديداً أو أن تفصل بين هذه الفروض .

— ٧ —

رسائل ابن سينا

ولقد تحدثنا عن الرسالة للوجود برأس كتاب « المباحثات » ، وهي من غير شك لا يمكن
أن تكون رسالة استهلاكية للكتاب ، بل يجب أن نفصل منه ، وكان يمكننا أن نفردها على حدة
في الباب الخاص برسائل ابن سينا ، ومع هذا فلم نجد كبير غضاضة في ذكرها كما وردت في
موضعها هذا من مخطوطتنا في صدر كتاب « المباحثات » .

وهذه الرسالة جليلة الخط في تعرف عدة مسائل تتصل بفلسفة ابن سينا وتطورها ، ثم
ما يتصل بكتاب « الإنصاف » على النحو الذي يبينه بالتفصيل (ص ٣٦) ، فضلاً عن النص
الذي أراد بول كراوس أن يفهم منه أن ابن سينا طعن في صحة نسبة « أولوجيا » إلى
أرسطو . وكل هذه مسائل على أكبر جانب من الأهمية .

وقد نُتِبَ إليها وأهميتها منذ عهد بعيد . فقد اقتبس منها البيهقي^(١) فقال : « قال أبو علي
ابن سينا في بعض كتبه : فأما أبو الخير (يقصد أبا الخير الحسن بابا بن سوار بن بهنام

(١) نقلت النظر هنا إلى أنه قد ورد اقتباس آخر من هذه الرسالة في الفصل الذي عقده البيهقي
لبنى الصوى فقال : « أما كتاب يحيى الصوى فظاهر شديد ... » إلى قوله : « فإن أعمالها مبنية على
فروع (د) أصول من كتاب السباع الطليسي » (ص ٣٩ — ٤٠) من نسخة كرد علي ؛ وهذه
الفقرة لا موضع لها وأصلها منسوخة على النص ، أو لأنها كانت مسبقة بقوله : « وقال أبو علي في أحد
كتبه ... » أو ما أشبه هذا ، فإنها لا ترتبط بما قبلها ولا ما بعدها ، أو لأنها كانت في هذا الموضع من
مسودات نسخة « تنبيه صوان الحكمة » ولم ترتبط بما قبلها . وعلى كل حال فيجب التنبيه إلى أنها مأخوذة من
الرسالة التي نحن بصدها (راجع جد ص ١٢١ س ٥ — ٦ مع الإيجاز والاختلاف شيئاً في البارات .

أو بهرام) فليس من عداد هؤلاء (أى أهل بغداد)، ولعل الله يرزقنا لقاءه، فيكون : إما إفادة، وإما استفادة. وبعض الناسخين يكتب : « فأما أبو نصر » — وهذا غلط عظيم، لأن أبا نصر الفارابی مات قبل ولادة أبي على بثلاثين سنة (« تسعة صوان الحكمة » = « تاريخ حكماء الإسلام » ص ٢٧، نشرة كرد على، دمشق سنة ١٩٤٦). وهذا الاقتباس يرد في الرسالة التي نحن بصددتها (بدء ص ١٢٢ س ٣ — س ٥) مع الإيجاز وبعض الاختلاف القليل في العبارة — مما يدل على أن الكتاب لم يكونوا يتحررون الدقة تماماً في إيراد الاقتباسات، ولهذا لا يجوز الاعتماد كثيراً على اقتباساتهم في تحرير النصوص أو في بيان الإشارات إليها.

لكن الغريب في قول البيهقي هو تصحيحه للنص من « أبي نصر الفارابی » إلى « أبي الخوير » (الحسن بن سوار بن بهرام) على أساس أن الفارابی مات قبل ولادة أبي على ابن سينا بثلاثين سنة. وهذا تحليل عجيب، لأن النص يقول : « وأما أبو نصر الفارابی فجب أن يُعظم فيه الاعتقاد، ولا يُجرى مع القوم (أى البغدادية) في ميدان : فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف. ولعل الله يسهل معه الالتقاء، فتكون استفادة وإفادة » (راجع بدء ص ١٢٢ س ٣ — س ٥). قوله : « ويكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف »، يدل دلالة قاطعة — إذا كان النص صحيحاً وليس مُقْحَماً كما نظن — على أن تحليل البيهقي فاسد كل الفساد، ما دام يتحدث عن هذا الشخص على أنه من السلف، « وأفضل من سلف من السلف ». والذي أدى بالبيهقي إلى هذا الوم هو أنه فهم من قول ابن سينا : « لعل الله يسهل معه الالتقاء، فتكون استفادة وإفادة »، أن الالتقاء هنا بالمعنى المادى، أى الاجتماع معاً، وحله على هذا التوهم خصوصاً قوله : « فتكون استفادة وإفادة » إذ فهمها على أنها استفادة وإفادة كنتيجة لاجتماعهما وتبادلها الرأي. وإنما قصد ابن سينا من الالتقاء هنا، الالتقاء في الآراء، أعنى الاتفاق، والاستفادة من كونهما متفقين فينتفع بعلم الفارابی (استفادة) ويفيد الفارابی من هذا تأييد لآرائه من جانب ابن سينا. بل أخرى من هذا أن نفهم قوله : إفادة، بمعنى الاستفادة أيضاً، لأن الفعل : أفاد، لازم أيضاً (إلى جانب كونه متعدياً) : فهو سيفيد من أبي نصر؛ وعلى هذا فتقوله إمادة، تكرار لمعنى الاستفادة. ويتأيد هذا ضد البيهقي إذا لاحظنا من ناحية أخرى أن أبا الخوير الحسن بن سوار بن

بهرام^(١) وقد ولد سنة ٣٣١ هـ ، وعلى الرغم من أننا لا نعرف تاريخ وفاته — وآخر سنة نعرفها له هي سنة ٤٠٧ هـ — فإننا نستطيع أن نمتد به إلى سنة ٤٢٠ على أكثر تقدير ؛ فإذا عرفنا أن رسالة ابن سينا هذه تشير إلى فقدان كتاب « الإنصاف » ، وهو الحادث الذي وقع سنة ٤٢٥ ، فإن هذا الالتقاء المزعوم كان لا يمكن الإشارة إليه هنا إلا إذا فرضنا أن أبا الخير عاش أكثر من ٩٤ سنة !

لهذا يرى أن البيهقي هو الذي أخطأ ، وأن النص صحيح هو : « أبو نصر الفارابي » ، وليس « أبا الخير » ، فضلاً عن أن نصنا يذكر اسم : « الفارابي » إلى جانب أبي نصر ، مما يستبعد معه مظنة خطأ النساخ .

ولندع هذه الرسالة ولنمض إلى بقية الرسائل التي نشرناها (أنظر بعد ص ٢٤٠ وما يليها) . أما الرسالة رقم (١) فيلوح أنها من صنع أحد تلاميذ ابن سينا ؛ على أنها مضطربة كل الاضطراب ، لدخول قرات من كتاب « المباحثات » في ثناياها . ولم نمنّ بنشرها هنا على حالتها تلك إلا لما فيها من أخبار تتصل بابن سينا مما يمكن الإفادة منه في تاريخ حياته وصلاته بتلاميذه . أما « التذييل » في آخرها فيلوح أنه من وضع أحد الكتّاب الذين ملكوا النسخة ثم وضع في الصُّلب ، أو لعله تمرينات من هذا الواضع للرسالة على مسائل وردت في ثنايا « المباحثات » .

أما الرسالة رقم ٢ فرسالة مهمة ، ففيها أخبار قيّمة عن تاريخ كتاب « الإنصاف » على النحو الذي أفدنا منه آخفاً ، فضلاً عما فيها من فوائد عامة تتصل بتاريخ ابن سينا الروحي والمادّي معاً .

ويتلو هاتين الرسالتين نسخة العهد الذي عهد ابن سينا لنفسه . وقد ذكره القفطي في « فهرست جميع كتب » ابن سينا قال : « عهدٌ كتبّه لنفسه » (« أخبار الحسكاه » ص ٢٧٢ س ٢٠ ، طبع مصر سنة ١٩٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . فلا شك إذًا في أن ابن سينا كتب عهداً عاهد به نفسه . وإنما الشيء الذي يثير الشك هنا هو أن العهد الوارد ها هنا قد أتى بصيغة الاثنين ، لا الواحد ، فقال : « هذا ما عاهد الله به فلانٌ وفلانٌ بعد ما عرفنا

(١) راجع فيما يتصل به كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ، ص ٨٧ — ٨٨ ، ص ٧٢ القاهرة سنة ١٩٤٦ .

رَبِّهَما وإلهَما ، وواهب العقل والقوة لهما ... عاهدنا الله أنهما يسيران بهذه السيرة ... » الخ
 ويستمر العهد كله على هذا النحو بصيغة المثنى . وهذا غريب إن كان هذا عهد ابن سينا
 لنفسه . والشئ الذى يمكن أن يفسره استعمال صيغة المثنى هو أن يكون العهد من جانبهِ
 وجانب نفسه إلى الله ، فجعل الأما والنفس شخصين عبر عهما بقوله : فلان وفلان — غير
 أن هذا التفسير لا يخلو من التعسف الشديد . ولهذا فإننا ندفع هذه المشكلة كما هى مفتوحة
 على مصراعها ، حتى تكشف لنا وثائق أخرى عن وجه الحق فيها ، لأننا بأدواتنا الراهنة
 لا نستطيع الفصل فى المشكلة ، ماذا قول ! بل هى بالأحرى تدعو إلى الإجابة سلباً عن
 إمكان نسبة هذا العهد إلى ابن سينا .

وإلى هنا تنتهى نصوص ابن سينا ؛ وسها تنتهى النصوص المأخوذة عن المخطوطة ٦ م
 حكمة وفلسفة . فلنأخذ الآن فى وصفها .

— ٨ —

وصف المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية

الصفحة الأولى :

فيها : فهرست ما فى هذه المجموعة الشريفة العالية :

- ١ — كتاب التعليقات للشيخ الرئيس
- ٢ — كتاب المباحث (كذا) للشيخ الرئيس .
- ٣ — كتاب المشرقين للشيخ الرئيس .
- ٤ — كتاب الإنصاف للشيخ الرئيس .
- ٥ — كتاب النفس لأرسطو شرح الشيخ الرئيس .
- ٦ — كتاب بيان ذوات الجلمة للشيخ الرئيس .
- ٧ — كتاب المسائل العشرين للشيخ الرئيس .
- ٨ — كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس .
- ٩ — كتاب فى حد الجسم للشيخ الرئيس .
- ١٠ — كتاب الإلهيات لأرسطو من تحرير الشيخ أبى منصور بن زيله .

١١ - كتاب السعادة للشيخ أبي علي بن مسكويه .

١٢ - كتاب قصة حي بن يقظان المقدسي مع شرح الشيخ الرئيس .

ثم فيها ختم أحد ما لكتبها : « من كتب الفقير عبد اللطيف صبحي » .

ثم تعليقة أخرى فيها : « صار في < حوزة > الضعيف < سب > الشراء الشرعي البات القطعي بأربعة دنانير ودانق و (هو) محمد بن عبد الرحمن الكاكي < لا > حروف < بين الأصحاب بالرشد العي > < في أوائل ذي الحجة سنة ٢ ... > (لا يظهر إلا هذا الرقم) .

وعدد أوراق المخطوطة ٢٣٨ وهي غير مرقومة الصفحات في الأصل ، والمخطوطة رفيعة ومسطرة الصفحة ٢١ سطراً . والناسخ هو : عبد الرزاق بن عبد العزيز اسماعيل الفارابي الصفحاني وقد ورد ذكره في ص ١٦٨ وبعده يرد : « عورض هذا بالأصل الذي انتسخ منه بقدر الطاقة والإمكان » ؛ وورد في ص ١١٦ وبعده : « عورض بالأصل الذي انتسخ منه بحسب الطاقة والإمكان » ؛ وكذلك في ص ١٣٨ و ص ١٥٣ ، ١٩٣ . والنقطة بعضه مهمل ولا يسير على قاعدة مطردة ، والغالب في الفعل المضارع ألا ينقط حرفه الأول .

والورق جيد لا خروم به ، ولكن في بعض الكلمات كشط ، وفي غالب هذه الأحوال تكتب الكلمة مرة ثمانية أو بالهوامش . والحروف كلها تقريباً غير مشكولة ، اللهم إلا علامة التنوين في آخر النصوص .

مشتدل المخطوطة

١ - من ١ ب إلى ١٦٨ : كتاب « التعليقات » للشيخ الرئيس .

بده : « بسم الله الرحمن الرحيم . فتحي بالله وحده . الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

« إن العالم إنما يصير مضافاً إلى الشيء المعلوم بهيئة تحصل في ذاته . وليس الحال في العالمية كالحال في التيامن والتياسر الذي إذا تغير الأمر الذي كان متيامناً لم تتغير هيئة فيمن كانت له هذه الإضافة ، إلا تغير هذه الإضافة ، أعنى التيامن ... » .

نهاية : « التصور البسيط العقلي هو أن لا يكون هناك تفصيل . لكن لكون مبدأ التفصيل والترتيب مثلاً إذا عرفت أن الله ليس بجسم قبل أن تأخذ في تفصيل البرهان عليه . فما لم يكن عندك اليقين بأنه ليس بجسم لم تشتغل بتفصيل البرهان عليه وربما برهن على هذا بالشكل الأول أو بالثاني أو بالقياس الشرطي . لكن ما لم يكن عندك مبدأ تصوير به النفس خلاقة للبراهين للفصلة لم يمكن النفس أن تأتي بالبرهان عليه . وذلك المبدأ هو التصور البسيط العقلي . وهذا هو الملكة السفاد من واهب الصور ويخرج به عقولنا من القوة إلى الفعل .

« آخر الموجود من هذه التعليقات . والله الحمد والملة » .

٢ — من ٦٨ ب إلى ١١٦ : كتاب « للباحثات » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن عبد الله بن سينا رحمه الله .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالمعز الحكيم أثق وعليه أتوكل . كتابي أطال الله بقاء السكيا الفاضل الأوحده ... » .

نهاية : « العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمان ضرورة ، ولكن لا في زمان ، بل في آن ، لأن العقل يعقل الزمان في آن . وتركيبه للقياس والحد يكون في زمان . إلا أن تصور النتيجة يكون في آن . »

٣ — من ١١٦ ب إلى ١٣٨ : « من كتاب المشرقين » . وهو كتاب « منطق المشرقين » الذي نشره محب الدين الخطيب ، القاهرة سنة ١٩١٠ .

٤ — من ١٣٨ ب إلى ١٤٣ : « ومن كتاب الإنصاف — شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا » .

بدء : « قال : غرضه بقوله إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد — أن يثبت الجوهر المفارق للمادة . وقال في باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبل وبعد في الأشياء التي يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد معاً [في] قبل وبعد إلا في زمان ... »

نهاية : « ... إلى أن تقع في محالات وقع فيها النسي قبلنا . ويمدُّ بعد هذا مذاهب التنوية ويُفندُها » .

٥ - من ١١٤٢ إلى ١١٤٦ : من شرح « أتولوجيا » من كتاب « الإنصاف » عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، والقسم الأول من ص ١١٤٢ إلى ١٤٣ ب س ٢٠ هو تكرار غير دقيق لما يرد بعد على صورة أدق في القسم الثاني الذي بعنوان : « تفسير كتاب أتولوجيا » ، ولكن فيه زيادة عن هذا الأخير وهي الموجودة من ص ١٤٣ ب س ٢٠ إلى ص ١٤٦ س ٦ .

بدء : « قال أرس (علو) : كل جوهر عقل ، أى مفارق للمادة فقط ، أى ليس له وجود ولا كمال وجود إلا أن يكون عقلياً بريناً عن المادة براءة مطلقة ... » .
نهاية : « ... لم يكن الوجود مشتتاً على جميع أنحاء الوجود الممكن ، فلم يجب أن تنف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد »

٦ - ١١٤٦ إلى ١٥٣ ب : « تفسير كتاب أتولوجيا من الإنصاف » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا .

بدء : « الحمد لله ... ليس يعنى أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع إلى بدن ولا تلبسه ... » .

نهاية : « وقال : النفس ليست تفسد في ذاتها الخاصة بها ؛ وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاتها الخاصة به . فالنفس إذن ليست تفسد . آخر للوجود من هذا » .

٧ - من ١١٥٤ إلى ١١٦٨ : التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس من كلام الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالمعزى الحكيم أثق وعليه أتوكل . الحمد لله رب العالمين ... المشرقيون : قد تحققنا من أمر النفس شرف الموضوع . فأما دقة البراهين ولطف المذهب فالذى يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك فهو دون ما في كتبه من أجزاء العلم الطبيعي . أما معوتها في العلم الطبيعي فظاهر ، لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويتبع ذلك توابع من علم الطبيعة ... » .

نهاية : « ... وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليطلب من كتب المشرقيين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بألة جسمانية . آخر ما وجد من ذلك » .

٨ — من ١٦٨ ب إلى ١٨٧ ا : « بيان ذوات الجهة » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا .

بدء : « الحمد لله كما يستأمله ، والصلاة على نبيه محمد وآله . وهذه الرسالة ضمنها ما تحقق عندي من الرأي الصواب في تكوير القدمات ذوات الجهة ، والقياسات الكائنة عنها ، بعد كثرة البحث والاستماعة للمتقدمين ، وعلى غاية الاختصار . وقسمتها إلى مقالات . فهذه المقالة الأولى هي إنما تشير إلى تعريف المقول على الكل سلباً وإيجاباً وتعريف المطلقة والموجبة ، وتناقضها وعكوسها ؛ وأصولي بما افتتح به أول كتاب « أنولوجيا » . المقالة الثانية في تعريف قوانين القياسات ذوات الجهة وتحصيل أحكامها والقول الحق في نتائجها . المقالة الثالثة في تعديد ضروب تلك القياسات بالفعل ... » .

نهاية : « ... فهذا غاية ما يمكننا أن نقوله على سبيل الاختصار . ونسال الله أن يعصمنا عن الزلل والخطأ برحمته . »

٩ — من ١٨٧ ا إلى ١٩٣ ا : عشرون مسألة سأل عنها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا أهل العصر .

بدء : « بسم الله ... مسألة فيها ثلاث مسائل : تحديد الفيلسوف المقدمة بأنها قول يوجب شيئاً لشيء أو يسلب شيئاً عن شيء . فهذا الحد مهما استعمل فيه الطريق المستقيم ، وقد عرفنا في كتاب طويقا وغيره ضعف هذا الطريق ... » .

نهاية : « فليفعل ذلك المدعوون للصناعة من أهل الدهر ، وليقابل كل ذلك والسلام . آخر المسألة » .

١٠ — من ١٩٣ ب إلى ١٩٥ ب : « فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة » لأرسطوطاليس الفيلسوف .

بدء : « بسم الله ... ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا في هذا . ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك ؛ فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت جميع الجواهر فاسدة ... »
نهاية : « لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً » .

١١ — من ١٩٥ ب إلى ١٢٠٦ : كلام في حد الجسم عن الشيخ الرئيس أبي علي
ابن سينا :

بدء : « بسم ... إني نظرت في رسالة قاضي القضاء أبي نصر الحسن بن عبد الله التي
رسمها بأنها كلام على شبهة اعترض بها على حد الجسم ، فوجدتها غير مبنية على القوانين
المنطقية والأصول الحكيمة ، لكنها متجاوز فيها ومتسامح في تحقيق معانيها . فأردت أن أسبر
فصولها وأتأمل أصولها ... »

نهاية : « ... بل إنما يمنع أن يكون لكل جسم معين بنفسه غير مقيس إلى خارج
جهات بالقلل حتى تكون بحسب ما يوجد وحده له جهات بالقلل . والسلام . تمت الرسالة
ولواهب العقل الحد والشكر بلا نهاية ... »

١٢ — ١٢٠٦ إلى ٢٠٦ ب : « من جملة المجموع في الإلهيات » عن الشيخ أبي منصور
بن زيله .

بدء : « الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل » .
ويتلو هذا التوحيد مباشرة هذا العنوان : « من حرف الألف الصغرى من كتاب ما بعد
الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف » . وقد قارنا الموجود منها فوجدناه مطابقاً تماماً لترجمة
اسحق بن حنين الموجودة في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة بويج ، ج ١
ص ٣ — ص ٤١ ، بيروت سنة ١٩٣٨) ، ولكنه غير كامل . إذ لا يوجد إلا الفصل
الأول ومنه : ١٩٩٣ إلى ٩٩٣ ب ١٢ ؛ ثم ينقص من ٩٩٣ ب ١٢ إلى س ١٩ ؛
ثم يرد من س ٢٠ إلى س ٣١ . ثم الفصل الثاني : ومنه : ١٩٩٤ إلى ١ — ٣ ، ثم ينقص
س ٤ وبعض س ٥ ، أي الأمثلة الواردة ؛ ثم يرد من بعض س ٥ إلى س ٨ مع نقص الأمثلة ،
وكذلك تنقص الأمثلة في س ٩ ؛ ويستمر النص حتى س ١٨ ، ثم ينقص من س ١٩ إلى
إلى ٩٩٤ ب ٥ ؛ ثم يستأنف وينقص من ٧ إلى س ٢٨ ؛ ثم يستمر حتى نهاية الفصل
الثاني ، أي إلى س ٣١ .

وهذا يدل على أن الترجمة هنا هي قطعاً ترجمة اسحق بن حنين . وهذا يمكن أن
يؤخذ دليلاً لترجيح أن الترجمة الواردة هنا لمقالة اللام ثم لشرح ثامسطيوس على مقالة

اللام — هي من عمل اسحق بن حنين . ويتأيد هذا من جهة أخرى إذا لاحظنا أنه ورد في المخطوطة فيما يتصل بالقسم الأول مع نص كتاب النفس في تعليقات ابن سينا عليه (راجع قبل رقم ٧) أن ترجمة النص من عمل اسحق بن حنين . راجع ما قلناه من قبل .
ولما كان هذا النص ناقصاً كما شاهدنا ، وكان منشوراً بأكمله في نشرة بويج المذكورة آنفاً ، فقد وجدنا أنه لا فائدة من نشره بعد ، خصوصاً وأنه لا يقدم قراءات مختلفة ذات أهمية عما ورد في تلك النشرة .

بدء : « إن النظر في الحق صعب من جهة وسهل من جهة ؛ والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه » .

نهاية : « ولا يمكن للتناهي أن يجوز ما لا نهاية له على طريق التزُّيد » .
وواضح من هذا أنه لا يوجد شيء « من جملة المجموع في الإلهيات عن الشيخ أبي منصور بن زبيل » وكل ما يوجد هو هذا الفصل من حرف الألف الصغرى من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

١٣ — من ٢٠٦ ب إلى ١٢١٠ : « من شرح تاسطليوس لحرف اللام » .
بدء : « الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك » .

نهاية : « قد تقل من ذاته أنه حلة جميع الأشياء ومبدؤها » .
١٤ — من ١٢١٠ إلى ٢١٧ ب : « كتاب السعادة » للشيخ أبي علي بن مسكويه .
بدء : « بسم الله ... الحمد لله الذي عمّ انطلق بنعمه ، وخص أوليائه بخصائص قسمه . أحمده على ما أفاض من حكمته ، وأسأله إزراع الشكر على منته ، والصلاة على نبيه وهترته . وبعد : لتحقيق على من خصه الله بالهمة العالية ، ووفر حظله من حمة الروية » .
نهاية : « وعلت أن له موقفاً حلتته أولاً أولاً بمشيئة الله وعونه ، ولا قوة إلا به ، وهو حسبنا ونم الوكيل ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين » .

١٥ — من ١٢١٨ إلى ١٢١٩ : « كتاب الشيخ السعيد أبي سعيد بن أبي الخير قدس الله الله روحه إلى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا ... وبعد . فأسأل مولاي ورثي جدد الله

عليه أنواع السعادة ، وحقق له نهاية الصدق والإرادة — سبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها في النفوس والأبدان ليكون تذكرة . ورأى الشيخ أعلى وأصوب . فأجابه الشيخ الرئيس بهذه : بسم الله الرحمن الرحيم . سألت الله السعادة القصوى ورشحتك الخروج إلى النور العلي أن أوضح لك كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها في النفوس والأبدان . فأومعتها بقدر الطاقة والخوض في العلوم ... إن هذه المسألة مقدمات ينبى أن تعرف أولا حتى تستنتج منه المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهو العلة الأولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود ... »

نهاية : « ... لانكشاف النعم المصلة للنفس الناطقة . فهدانا الله وإياك إلى تخليص النفوس من هذا المعرض الزوال ؛ فإنه لما يريد غير فقال والسلام » .

وقد نشرها محيى الدين صبرى الكردى في مجموعة سماها « جامع البدائع » ، سنة ١٩١٧ = سنة ١٣٣٠ هـ ، القاهرة ، مع اختلاف واضح أحيانا فيما بين نشرته ومخطوطتنا هذه .

ويتلوه دعاء أرسطاطاليس في ٤ س : « يا علة الملل ؛ ويا قديما لم يزل ؛ يا منشىء مبادئ حركات الأول . يا من إذا شاء فعل . أسألك أن تحفظ حياتى ما دمت في عالم الطبيعة ، وأن ترضى إليك بحض مستقيم ، فإن الاستدبر لا نهاية له . إلهى ! إن حسناتى من عطايك ؛ وسينأتى من قضايك ؛ فخذ مما أعطيت على ما قضيت حتى تمحو ذلك بذلك . يا إله كل موجود ، ويا كل شيء مذموم وأنت محمود وممبود » .

وتتلو هذا ثلاث صفحات بيض يلوح أن المجموعة انتهت عندها . ولكن يوجد في المجلد نفسه بعد هذا :

١٦ — من ٢٢١ ب إلى ٢٣٨ ب : « قصة حى بن يقظان المقدسى » . وقد نشرت في « جامع البدائع » مع شيء من الاختلاف .

بده : « وبعد : فإن إصرارك مشعر إخوانى على اقتضائى شرح قصة حى بن يقظان حرّمت لجاحى فى الامتناع ، وحلّ عقدة عزمى فى الماطلة والدفاع . فاقدرت لمساعدتك . وبالله التوفيق .

« إنه قد تيسرت لى حين مقامى بيلادى برزة برهائى إلى بعض المنزهات المكثفة لتلك البقعة .

« تيسرت : دل به عل أن الأمور كلها متعلقة بتيسير الله تعالى إياها ... »
 نهاية : « ... بأمور أخرى تصدّه عن مراده من ذلك ، أو مكتوباً بقوى أخرى تجاذبه
 وتصرفه عن رأيه فيكون حينئذ مكرهاً على الإعراض عنه ، ممنوعاً من الإقبال بالسكينة
 عليه ؛ وهذه هي التي يُستأذ بالله منها ومن شرها وغائلتها . والله البسر لما فيه الخير والسلام .
 وهو حسبنا ونعم الوكيل .

« وإنما هاجر إليه أفراد من الناس ، فیتلقا من فواضله ما ينوّه بهم ويُشعرهم احتقار
 متاع إقليمتكم هذا ؛ فإن اقبلوا من عنده اقبلوا وهم مكرمون . »

ولكن هذين الرقيين : ١٥ و ١٦ مكتوبان كذلك بنفس خط الناسخ عبد الرزاق
 ابن عبد العزيز ابن إسحاق الفارابي ، كما يظهر من مضاهاة الخطوط كلها ، فهي كلها
 بخط واحد .

ويلاحظ أن التوحيد من عند الناسخ ، لأنه يتكرر بنفس الصيغة تقريباً في الكتب
 والرسائل الموجودة في هذه المجموعة .

— ٩ —

مقالات للإسكندر الأفروديسي

وهذه نشرناها عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق^(١) ، وتاريخها
 سنة ٨٥٥٨ هـ = سنة ١١٦٢ م ، وفي أواخر بعض مقالاتها اسم للترجم لها ثم بيان النسخة
 المنقولة عنها . ويمينا هنا ما يتصل بالمقالات التي نشرناها :

(١) أما المقالة الأولى فهي : « القول في مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطاليس » ؛
 وقد نقلها من السرياني إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصراني الكاتب . ومن اليوناني
 إلى السرياني أبو زيد حنين بن اسحق . ونقل الناسخ هذه الترجمة « من خط توما في
 مستهل ذي القعدة سنة ٨٥٥ هجرية » (راجع جلد ص ٢٧٧) . فالترجمة إذن من السرياني

(١) عدد أوراقه ١٤٥ ، طول الورقة ٢٦ و عرضها ١٧ سم . وقد كتب عنها الأستاذ محمد كرد علي
 مقال في « مجلة المجمع العلمي العربي » بدمشق سنة ١٩٤٥ ص ٢ — ص ٧ .

إلى العربي من عمل إبراهيم بن عبد الله ، وهو مترجم عاش في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ، وذكره « القهرست » ترجمة المقالة الثانية من « الطويقا » و ترجمة « الريطوريقا » وكلاهما لأرسطو . والأول موجود في مخطوطة « الأورغانون » بالمكتبة الأهلية بباريس (المخطوطة رقم ٨٨٢) المجموع القديمة Anc. fonds وأصبح الآن برقم ٢٣٤٦ ، وهو المخطوط الوحيد الباقي من الترجمة العربية القديمة للأورغانون . أما ترجمته « الريطوريقا » فلا نعلم عن وجودها شيئاً . على أن مخطوطة « الأورغانون » هذه تحتوي على ترجمة « الريطوريقا » عن السرياني إلى العربية دون أن تذكر الناقل ، ومن هنا يمكن أن نفترض أن الناقل هو إبراهيم بن عبد الله النصراني ، لأنه كان ينقل عن السرياني خصوصاً (أولم ينقل إلا عن السرياني دون اليوناني ؟) ولأنه لا يوجد (فيما ذكره ابن النديم والقفطي) لهذا الكتاب إلا ترجمتان : نقل قديم ، ثم ترجمة إبراهيم بن عبد الله ؛ ويذكر ابن النديم أنه يقال « إن إسحق (ابن حنين) نقله إلى العربي » . وأوردها كذلك بصيغة الشك القفطي ، ولهذا فإننا لانستطيع بوجاهة ظاهرة أن نضيف ترجمته إلى إسحق ^(١) . ولم يذكر « القهرست » أن النقل القديم عن السرياني ، وعلى الرغم من أن حجة الصمت ليست مقنعة ولا كافية ، فإن ماورد في مخطوطة « الأورغانون » من أن ترجمة « الريطوريقا » هي عن السرياني ليميل إلى ترجيح كون هذه الترجمة من عمل إبراهيم بن عبد الله . غير أنه يلاحظ كذلك أن ابن النديم (ومن أخذ عنه مثل القفطي) لا يذكر أن حنين ابن اسحق ترجمه إلى السرياني — فلعل هذا أن يكون سهواً منه ، كما وقع في عدة مواضع من عدم اهتمامه كثيراً بالترجمات من اليوناني إلى السرياني ، لأنه اهتم خصوصاً بالترجمات إلى العربية ، سواء مباشرة عن اليوناني ، وبطريق غير مباشر هو السرياني .

(ب) « كلام الإسكندر الأفروديسي نقل سعيد بن يعقوب الدمشقي » ، وهو بحث في هذه السألة : « هل المتحرك على عظيم ما ، يتحرك في أول حركته على أول جزء منه أم لا ؟ »

(١) لكن قارن ما يمكن أن يستدل منه على وجود هذه الترجمة ، وذلك فيما أورده « القهرست » نقلاً عن أبي زكريا يحيى بن عدي قال : « قال أبو زكريا إنه التمس من إبراهيم بن عبد الله نص سوفسطاي وفلسف الخطابة وفلسف العمر بنفس إسحق بنمسين ديناراً فلم يمهأ وأحرقها وقت وقاته » (« القهرست » ، ص ٣٥٤ س ٨ — ص ٩ ، طبع مصر بلا تاريخ) .

وهي المسئلة التي أثارها زينون الايلي في حججه ضد الحركة .

وللترجم وهو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي كان من النقلة الجيدين ومن الأطباء المشهورين ببغداد . ونقل الكثير من الكتب الطبية والفلسفية إلى العربية ؛ وكان كما يقول ابن أبي أصيبعة ، « متقلماً إلى علي بن عيسى . » وقال ثابت بن سنان الخطيب : إن أبا الحسن علي بن عيسى الوزير في سنة ٣٠٢ اتخذ الپيارستان بالحرية ، وأنفق عليه من ماله ، وقلده أبا عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي — متطبباً — مع سائر الپيارستانات ببغداد ومكة والمدينة « (« عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ، ج ١ ، ص ٢٣٤) وذكر له من الكتب : مسائل جمعها من كتاب جالينوس في الأخلاق ؛ مقالة في النبض مُشجّرة ، وهي جوامع لكتاب « النبض الصغير » لجالينوس . ويوجد له الآن — عدا ما في نشرتنا هذه — : ترجمة « إيساغوجي » والكتب السبعة الأولى من « الطوبىقا » في مخطوطة « الأورغانون » بالمكتبة الأهلية بباريس ، وهي التي أشرنا إليها آنفاً .

(ح) « مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوقراطيس في أن الصورة قبل الجنس وأول له أويصة طبيعية » ؛ ولا يذكر في ختامها — هي ولا المقالات الثانية بأرقام ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ — ولا في استهلها اسم المترجم ، ولكن يرد في ختام المقالة ٩ ما يلي : « هذه المقالات المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسي كلها من نقل أبي عثمان سعيد الدمشقي . وهذه النسخة للمقالة الثانية من خط الدمشقي » (بعدُ ص ٢٩٤) . ولا شك أن قوله « هذه المقالات ... كلها » ينصب على المقالات ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ — أي كل التي لم يذكر فيها اسم المترجم . وعلى هذا فهذه المقالات من ٣ إلى ٩ (بما فيها الأخيرة) هي كلها من ترجمة أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي .

ولا ندري على وجه الدقة من هو كسوقراطيس هذا ، وهل هو أحد معاصري الإسكندر الأفروديسي حتى « يرد » عليه ، أو هو في الواقع كسنوقراطيس Xenocrates ، تلميذ أفلاطون المشهور والذي خلف أسوسيميوس على رئاسة الأكاديمية في سنة ٣٣٩ ق . م وتوفي سنة ٣١٤ ق . م وهو في سن الثمانين ؟ نميل من غير تردد إلى ترجيح الفرض الثاني . وحجتنا في هذا الترجيح أن أرسطو قد ردّ على كسنوقراطيس في رسالته عن « المخطوط اللامقطوعة » ،

وذلك لرد على كسنوقراطيس في قوله إنه لما كان لكل جسم ما هيته الخاصة ، وهذه الماهية تمثل بشكل هندسي ، بمثلث خاص ، فإنه توجد مثلثات ، وبالتالي خطوط ، لا تقبل القسمة . فن الطبيعي إذاً أن نرى ذلك الشأني للتحمس ، ألا وهو الإسكندر الأفروديسي ، يرد على كسنوقراطيس في كثير من آرائه ، اقتضاه لأثار أستاذه أرسطو — ونقصد بأستاذه رئيس للذهب الذي يتبعه .

(د) « مقالة للإسكندر في أنه قد يمكن أن يلتذ الملتذ ويمحزن مما على رأى أرسطو » ، وهي شرح لقول أرسطو هذا الذي يمكن أن يستخرج من المقالة العاشرة (فصل ١ - ٥) . من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وإن لم نثر على نصه بحروفه . وهي أيضاً إذن ترجمة أبي عثمان سعيد الدمشقي ، وفقاً لما ذهبنا إليه .

(هـ) « مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس » ، وهي شرح لقول ورد في « الكون والفساد » لأرسطو . والترجمة لأبي عثمان سعيد الدمشقي أيضاً .

(و) « مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن للكون إذا < استحال > استحال من ضده أيضاً مما على رأى أرسطوطاليس » ، وهي شرح لقول أرسطو في « الكون والفساد » إن الشيء المكون يستحيل من علمه ويستحيل من ضده مما . وهي ترجمة أبي عثمان الدمشقي كذلك .

(ز) « مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة وكالها على رأى أرسطو » ، وفيها يشرح ما ذكره أرسطو في « السماع الطبيعي » من أن الصورة هي تمام الحركة والصورة ، ويلخص رأيه في الحركة والصورة . وهي أيضاً ترجمة أبي عثمان الدمشقي .

(ح) « مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها » ، وهي مقالة لا يشير فيها إلى أرسطو وأقواله ، ويغلب عليها الطابع الأفلاطوني . من ترجمة أبي عثمان الدمشقي .

(ط) « مقالة الإسكندر في أن الفعل أم من الحركة على رأى أرسطو » ، وفيها يشرح ما قاله أرسطو في « السماع الطبيعي » من أن الفعل أم من الحركة ، رداً على الذين تشككوا في صحة هذا القول .

(ى) « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى « الفصول » ترجمة أبى عثمان سعيد بن يعقوب
الدمشقى ؛ وفى حواشيا تعاليق لأبى عمرو الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس التَّنَائى » ،
وهى « مقالة الإسكندر فى أن الفصول التى بها يقسم جنس من الأجناس ليست واجب
ضرورة أن تكون توجد فى ذلك الجنس وحده الذى إتياء تقسم ، بل قد يمكن أن تقسم بها
أجناس أكثر من واحد ليس بعضها من نتائج بعض » ، كما يرد فى السهل (انظر بعد
ص ٢٩٥ س ٥ — س ٧) .

تلك هى المقالات التى يحتويناها مخطوطنا هذا للإسكندر الأفروديسى . ونحن نعلم أن ابن
النديم ذكر له أسماء ١٥ مقالة دون أن يشير إلى من ترجمها ؛ أسقط منها التفعلى أرباً وهى ٣ ،
٤ ، ٧ ، ٨ ، فلم يبق غير ١١ اسماً . ثم يأتى ابن أبى أصيبعة فيقدم ٤٠ اسماً لمؤلفات الإسكندر
المفردة عدا ٩ شروح لكتب أرسطو . وفى مخطوط الإسكودريال رقم ٧٩٤ (راجع الفهرست
الذى وضعه كاسيرى : ١ : ٢٤٢ Casiri) نجد ١٧ مقالة على الأكل هى :

١ — مقالة فى الرد على جالينوس فى مادة الممكن ، ترجمة إسحق بن أبى الحسن
ابن إبراهيم .

٢ — مقالة فى اللون وأى شئ هو على رأى الفيلسوف (أى أرسطو) ، ترجمة أبى
عثمان سعيد الدمشقى . وتوجد منها نسخة فى برلين (راجع فلتشتين : ١ : ٨٧ Wetzstein)

٣ — مقالة فى أن الإبصار لا يكون بشماعات تثبت من العين والرد على من قال بأن شات
الشعاع . وتوجد منها نسخة أيضاً فى مخطوطة برلين السابقة .

٤ — مقالة فى الحس والحسوس على رأى أرسطوطاليس . ويوجد منه نسخة فى
المكتبة الأهلية بباريس رقم ١٤٣٨٥ ؛ ولعلها التى يشير إليها ابن أبى أصيبعة بعنوان : « مقالة
تضمن فصلاً من المقالة الثانية من كتاب أرسطوطاليس فى النفس » (س ١ ، ص ٧١) .

٥ — مقالة فى تأثير الأجرام السماوية وتديرها ؛ ويظن اشقنشىندر (الترجم العربية
عن اليونانية) ، ص ٩٥ تحت رقم ٥) أنه شرح « الآثار العلوية » ، ويقسم ما إذا كان
المقصود هو كتاب « العناية » . لكننا نرجح أن تكون الإشارة إلى ما ذكره ابن أبى أصيبعة
(ج ١ ص ٧٠) بعنوان : « رسالة فى العالم وأى أجزائه تحتاج فى ثباتها ودوامها إلى تدبير

أجزاء أخرى» أو إلى المقالة الأخرى (١٥ ص ٧١) بعنوان : «رسالة في القوة الآتية من حركة الجرم الشريف إلى الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد» ، أولها رسالة أخرى لم ترد عند ابن أبي أصيبعة كما هي الحال بالنسبة إلى أكثر المقالات التي نشرناها هنا .

٦ — «مقالة في الرد على من قال إنه لا يكون شيء إلا من شيء» .

٧ — «مقالة في قوام الأمور العامة» أو كما يقول «الفهرست» كتاب «الأصول العامة» (ص ٣٥٤ طبع مصر) .

٨ — «في العناية» على رأى ديموقريطس وأبيقورس وآخرين ، ولعله الذى ذكره موسى بن ميمون بعنوان : «في التدبير» («دلالة الحائرين» ٣ : ١٦ ص ١١١) كما يقول اشقيشنيدير (تحت رقم ٢٨ ، ص ٩٥) . لكننا نرجح أن تكون هي التي ذكرها ابن أبي أصيبعة بعنوان : «مقالة في الأمور العامة والسكبة وأنها ليست أعياناً فاعمة» ، لأن هذا هو للمنى الحرفى الدقيق للعنوان الذى يقدمه كاسيرى .

٩ — «مقالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها» . وهي رقم ٨ في نشرتنا هذه . وهي ترجمة أبى عثمان سميد الدمشقى . وإذا فهم نسخة أخرى لنفس الترجمة التي نشرناها .

١٠ — «مقالة في أن الزيادة والنقصان في الصورة لا في الهيولى» ؛ ولم نثر عليه بهذا النص أو ما يشبهه في كتب التراجم ؛ وهي من ترجمة أبى عثمان سميد الدمشقى ؛ ولهذا نظن أنها تدخل ضمن المقالات الأخرى التي لم ترد في ثبت ابن أبي أصيبعة . وتوجد له ترجمة لاتينية في أربعة مخطوطات بالمكتبة الأهلية باريس وكبرديج^(١) .

(١) هي بأرقام (١) : ١٦٦٠ ٢ (ورقة ١١٩ وجه إلى ورقة ١١٩ ظهر) ، (٢) : ٦٤٤٣ (ورقة ١٩٤ وجه إلى ١٩٣ وجه) (٣) : ٦٣٢٥ (ورقة ٢٣١ ظهر إلى ورقة ٢٣١ ظهر) — في المكتبة الأهلية باريس ؛ ثم (٤) برقم [٤٩٧] (ورقة ٥٢) ، كابوس كوليج بكبرديج Cambridge, Caius College

ولا نعرف بعد ما إذا كانت هذه المقالة منترجة من شرح الاسكندر على «الكون والفساد» ، لأن النص اليونانى مفقود ، والترجمة اللاتينية للأخوذة عن العربية والابنية حتى الآن ، ناقصة . ونحن نعلم أن الاسكندر شرح هذا الكتاب كله وأن هذا المرح قلله أبو بكر مق بن يونس إلى العربية ، ونقل قسطنطين لوفنا شرح المقالة الأولى («الفهرست» ، ص ٣٥١ ص ١٠ — طبع مصر بلا تاريخ) .

وراجع فيما يتصل بهذه المقالة في ترجمتها اللاتينية ، ج . تيرى : «حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ — لاسكندر الأفروديسى» ، ص ١٧ — ص ١٠٠ ، باريس سنة ١٩٢٦ O. P. Antour O. Théry ,
du Décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodisie

١١ — مقالة في المادة والمدم والكون وحل مشكلة لناس من القديما أبطالها الكون من كتاب أرسطوطاليس في « سمع الكيان » .

١٢ — مقالة في مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس . ولم يذكر كاسيرى اسم المترجم . وهي المقالة الأولى التي نشرناها هنا .

١٣ — مقالة في العقل على رأى أرسطوطاليس . ولا يذكر كاسيرى مترجمها ، وهو إسحق بن حنين القى كتب عليها تعلية باسمه .

١٤ — مقالة في الأضداد وأنها أوائل الأشياء على رأى أرسطوطاليس .

١٥ — مقالة في الهيولى وأنها مفعولة .

١٦ — مقالة في أن القوة الواحدة تقبل الأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس — فيها يفترضه اشتينشيدر .

١٧ — مقالة في الفرق بين الهيولى والجنس ، ترجمة حنين . رذكر ابن أبي أصيبعة هذه المقالة مرة أخرى بعنوان مختلف قليلاً هو : مقالة في الفرق بين المادة والجنس . وليحيى بن عدى شرح عليها .

ويضيف اشتينشيدر إليها (ص ٩٦ — ص ٩٧) :

١٨ — كتاب النفس ، وقد نمته حاجي خليفة (٥ : ١٦٤ برقم ١٠٥٧٩) بأنه « تلخيص » ؛ ترجمه إسحق بن حنين إلى العربية وترجمه إلى العبرية صمويل بن يهودا من مرسيليا سنة ١٣٢٥ . وقد ترجمه إلى الألمانية اشتينشيدر ونشر اف . بروزر *Brunz* مواضع عديدة منه في نشرته للمؤلفات الصغرى للإسكندر (برلين سنة ١٨٨٧) *Alexandri scripta minora* . وللفارابي « شرح مقالة الإسكندر الأفروديسى في النفس على جهة التعليل » (ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٨ ص ٢٨) .

١٩ — في الزمان ، وقد ترجمها جرارد دى كريمونا إلى اللاتينية ، وذكرها البيروني في كتاب « ما للهند من مقولة » (الترجمة الإنجليزية ج ١ ص ٣٢٠) .

٢٠ — كتاب تاريخي ذكر باسم الإسكندر (راجع : اشتينشيدر : « الفارابي » ، ص ١٧٥) .

٢١ - قوانين القراسة بشرح الإسكندر، ولعله كتاب مهدي إلى الإسكندر (الأكبر).

٢٢ - كتاب في التوحيد، في مخطوطة باريس اللاتينية برقم ٦٤٧٣ ترجمة جيرارد الكريموني، يذكر نسبتها في أولها إلى الإسكندر وفي آخرها إلى الكندي، ويفضل لوكير (٢ : ٤٩٤) أن تنسب إلى الأخير لوجود كتاب بهذا الاسم في ثبوت مؤلفات الكندي. وفي مخطوطة الانجلكا (في روما *Angelica H 10 n. II*) تنسب هذه المقالة في آخرها أيضاً إلى الإسكندر. وابن أبي أصيبعة يذكر للإسكندر كتابين بهذا العنوان: «كتاب في التوحيد»؛ «كتاب آراء الفلاسفة في التوحيد» (ج ١ ص ٧٠)؛ على أنه في بدء الترجمة اللاتينية يقال: «هذا الكتاب يمكن أن يقسم إلى جزئين». فهل هذان هما هذه المقالة مقسمة إلى جزئين؟ مسألة في حاجة إلى تأمل وبحث وفقاً للنصوص والترجمات اللاتينية التي بأيدينا.

ونحن لو نظرنا الآن في هذا الثبوت بالمقالات الواردة في مخطوطة الأسكندر يال رقم ٧٩٤، وجدنا أن فيها مقالتين على الأقل لم ترد في ثبوت ابن أبي أصيبعة وهو أكل ثبت بكتب الإسكندر الأفروديسي أوردته كتب التراجم العربية. وهذا يدلنا على أن ثمت مقالات أخرى نسبت إلى الإسكندر ولم ترد في تلك الأثبات، ولعل في هذا مفتاحاً لما نجهده في نشرتنا هذه. فإننا نرى فيها عشر مقالات لم يذكر ثبوت ابن أبي أصيبعة غير أربع منها، هي: (١) القول في مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس؛ (٢) مقالة في أن الفصول التي بها ينقسم جنس من الأجناس ليس واجب ضرورة أن تكون إنما توجد في ذلك الجنس وحده الذي إياه نقسم، بل قد يمكن أن يقسم بها أحياناً أكثر من واحد ليس بعضها مرتباً تحت بعض؛ (٣) مقالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها؛ (٤) مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً.

يبد أننا نستطيع أن نضيف إليها أيضاً المقالة الواردة في نشرتنا تحت رقم ٣ وهي «مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسنوقراطيس» (هكذا يجب أن تصحح كما أشرنا آفاً) في أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية، إذ يغلب على الظن أنها هي بينهما المقالة التي ذكرها ابن أبي أصيبعة بعنوان: «مقالة في الرد على من زعم أن الأجناس مركبة من

الصور ، إذ كانت الصور تنفصل منها » ، فإب هذا العنوان هذا التفصيل هو بينه موضوع تلك المقالة .

فالباقى إذن خمس مقالات هى : ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٩ . أما ما يمكن أن يستخرج من المخطوطة رقم ٧٩٤ بالإسكوريال فهو رقم ١٦ وهو المقالة رقم ٥ فى نشرتنا هذه وهى : « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأصناد جميعا على رأى أرسطوطاليس » . وعلى هذا فيكون الباقى هو : ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، — وهى التى لم يرد ذكرها لافى مخطوطة الإسكوريال ولا فى ثبت ابن أبى أصيبعة . وهذه المقالات تتناول مسائل مأخوذة من كتب أرسطو : « السماع الطبيعى » و « السكون والفساد » كما يشار إلى هذا صراحة فى مستهل هذه المقالات ؛ والمقالة الرابعة أغفلت اسم الكتاب ولعل ذلك لنقص فى المخطوطة الأصلية المقولة عنها بمخطوطتنا هذه ، أو بسبب النسخ اللاحقة ، وهو الأرجح لأن النسخ يقول إنه نقل هذه عن نسخة المترجم عنه ، أبى عثمان سعيد الدمشقى ، فمن غير المحتمل أن يكون السقط فى نسخته ، فلعل النسخ هو الذى لم يستطع قراءة اسم الكتاب فسقط من نسخته هو . أما المقالة الثانية فتتناول مسائل وردت خصوصاً فى « السماع الطبيعى » ثم كتاب « النفس » وإن لم يشر صراحة فى صلبها إلا إلى هذا الأخير ، كتاب « النفس » .

وإنما نعرف من ناحية أخرى أن المقالات المنسوبة فى نشرتنا هذه قد ضاع أصلها اليونانى ولم يبق غير الترجمة العربية ثم اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . ولهذا فلا سبيل إلى البحث فى هذا الجانب ؛ إنما الشئ الذى يمكن أن يوضع موضع البحث هنا هو ما إذا كان بعض المقالات الواردة هنا قد أخذ عن شرح الإسكندر ، خصوصاً فى شرحه على « السماع الطبيعى » و « السكون والفساد » — وهى مسألة سنعرض لها بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب . أما الآن فلا نستطيع أن نقرر شيئاً يقينياً عنها ، إنما نرجح — بلا مرجح يقينى من دراسة الوثائق الباقية — أنها منفصلة عن هذا الشرح ، ولعلها أن تكون تعاليق جزئية كتبها الإسكندر الأفروديسى مفردة لأنها لم تجد مجالاً فى داخل التروح .

أما المقالات الظاهرة الاستقلال بنفسها فهى ١ ، ٣ ، ٤ ، ٨ ، ١٠ .

فرقم ١ وهى : « القول فى مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس » مقالة مهمة وكان

لها أثرها في الفكر العربي ، ومن بين الذين أشاروا إليها وأشادوا بها موسى بن ميمون في « دلالة الحائرين » (٢ : ٣) وسنعود إلى تفصيل القول في هذه الناحية في الجزء الثاني من هذا الكتاب . وقد اتفقت المصادر الرئيسية الثلاثة على ذكرها وهي : « الفهرست » ، والتفعلّي وابن أبي أصيبعة .

ورقم ٣ فيها رد على كسنوقراطيس في أن الصورة قبل الجنس ، وأن الأجناس مركبة من الصور ، وهو رأى تعرض له بالنقد كذلك أرسطو على نحو ما أشرنا آنفاً .

ورقم ٨ ذات طابع أفلاطوني واضح ، ولعلها تمثل دوراً متأخراً في فكر الإسكندر ، أو هي على الأقل تمثل نهاية تطور المشائية في ذلك العصر بعد أن مزجت ببنامر أفلاطونية واضحة في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد .

ورقم ١٠ لا تقل كثيراً في أهميتها عن رقم ١ ، من الناحيتين المذهبية والتاريخية ، وفيها أقوال تلفت النظر بالنسبة إلى موقف الإسكندر من المشائين ، كقوله : « فلما استعملت في شرحي لتلك القول (يشير إلى تفسيره لقول لأرسطوطاليس في كتاب « المقولات ») كما يوجد في تفسيري لتلك الكتاب ، عدّلتى بعض الناس على أنى جرئت على رأى المشائين في قولى إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس أكثر من واحد » (انظر بعد ص ٢٩٥ س ١٥ — ١٧) . فهل كان الإسكندر لا يعد نفسه مشائياً على الرغم من حرصه على مذهب أرسطو وعنايته بكتبه وتوفير نشاطه كله على شرحها ؟

وبرد في عنوان هذه المقالة أن « في حواشيتها تعاليت لأنى عمرو الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس القناتى » . ويلاحظ أن أبا عمرو الطبرى هذا كان تلميذاً متوفراً على العمل مع أبى بشر متى . فقد ذكر ابن النديم في كلامه عن كتاب « الحس والحسوس » لأرسطو أنه لا يُعرف لهذا الكتاب « ثقل يعول عليه ولا يذكر ، والذي ذكر أن شيئاً يسيراً علقه الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس » (ص ٣٥٢ س ٤ — ٦ ، طبع مصر بدون تاريخ) . فهو إذن من تلاميذه الذين كانوا يأخذون عنه تعاليت ؛ وهذا هو ما جرى له بالنسبة إلى رسالتنا هذه .

كل هذا ولم تعرض لمسألة صحة سبب هذه المقالات كلها أو بعضها إلى الإسكندر

الأفروديسى ، فهذه مشكلة أخرى تركنا بابها هنا مفتوحاً كله للبحث المقبل ، ولم يكدر
يتعرض لها أحد حتى الآن من كتبوا عن الإسكندر^(١) . فإلى أن نستطيع نشر كل
ما بقى للإسكندر من مؤلفات فى العربية ، نرجى البحث كله فى هذا الباب .

— ١٠ —

مقالة ثامسطيوس فى الرد على مقسيموس فى تحليل الشكل الثانى والثالث إلى الأول

وهى أيضاً عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق . وتتناول المشكلة
المشهورة فى المنطق الشكلى باسم رد القياس ، أعنى رد الأشكال الناقصة وهى الثانى والثالث
(والرابع ، منذ أيام جالينوس فى القرن الثانى بعد الميلاد) إلى الشكل الأول ، والمبررات
لهذه العملية . ونحن نعلم ما أثير حول قيمة هذه العملية ودواعيها من جدل لا يزال محتدم
الأوار حتى اليوم بين فريق القائلين باستقلال كل شكل من الأشكال الثلاثة عن الآخر
فى وظيفته وطبيعة البرهنة فيه وبين فريق المؤيدين لعملية الرد اعتقاداً على أن مبدأ القياس
هو مقالة الكل واللاشى وهى لا تظهر بوضوح إلا فى الشكل الأول ، فلا بد من بيان
إمكان رد الشكلين الآخرين إليه حتى يقوموا بما الآخرون على مقالة الكل واللاشى . هذه .
وتزعم الفريق الأول من بين المحدثين لاشلييه وجوبه ، بينا جمهور المناطقة خصوصاً منذ العهد
الاسكلاوى على الأخذ بعملية الرد وتبرير دواعيها ، إيفالاً فى السبيل التى دل عليها أرسطو .
وإذا كان المناطقة العرب لم يعنو ببيان عملية الرد وكيفية القيام بها كما فعل الاسكلاويون
والمحدثون ، فإنهم مع هذا عنوا بإثارة مشكلة استقلال الشكلين الثانى والثالث عن
الأول ، وعلى رأسهم ابن سينا . قال قطب الدين محمد بن محمد الرازى التتائى (المتوفى سنة
٥٧٦٦ هـ = سنة ١١٦٤ م) فى شرحه على « مطالع الأنوار » لسراج الدين محمود الأرومى

(١) راجع خصوصاً ج . تيرى : « حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ — الإسكندر الأفروديسى » :
G. Théry, O. P. *Autour du décret de 1210: II. - Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur*
l'influence de sa noétique . باريس سنة ١٩٢٦ . غير أن بعض ما كتبه عن تأثير كتاب « فى النفس »
للإسكندر فى الفلاسفة العرب ، وخصوصاً الكندي ، يجب أن يؤخذ باحتياط ، فنلأ عن مواضع أخرى
وردت فيها أخطاء تاريخية ظاهرة ، وسنشير إلى هنا بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب .

(المتوفى سنة ٦٨٩ هـ — سنة ١٢٩٠ م) : « وذكر الشيخ (= ابن سينا) في « الشفاء » أن هذين الشكلين ، أى الثانى والثالث ، وإن كانا يرجعان إلى الشكل الأول ، فلهما خاصية : وهى أن الطبيعى والسابق إلى الذهن فى بعض المقدمات أن يكون أحد طرفيهما موضوعاً على التبيين ، والطرف الآخر محمولاً ؛ حتى لو عكس كان غير طبيعى وغير سابق إلى الذهن ... فإذا أُلِّتْ المقدمات على وجه يراعى فيها الحل الطبيعى والسابق إلى الذهن أمكن أن لا ينتظم على نهج الشكل الأول ، بل على أحد هذين الشكلين : أى الثانى والثالث ، فلا يكون عنهما غنية . وهذا بعينه يعرفنا الشكل الرابع لجواز أن لا تنتظم المقدمات على وجه يراعى فيها الأمر الطبيعى أو السابق إلى الذهن إلا عليه . وهاهنا فائدة أخرى . وهى أن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يترد إلى الشكل الأول ، فنحن بحاجة إليها عند استحصال المجولات المتعلقة بها . وقال (أى ابن سينا) فى « الإشارات » : كما أن الشكل الأول وجد كاملاً فاضلاً جداً بحيث تكون قياسته ضرورية النتيجة بيّنة بنفسها لا يحتاج إلى حجة ، كذلك وجد الذى هو عكسه (أى الشكل الرابع) بعيداً عن الطبع يحتاج إلى إبانة قياسته إلى كلفة شاقة متضاعفة ، ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع قياسته ؛ ووُجد الشكلان الآخران — وإن لم يكونا بيّنى القياسية — قريبين من الطبع ، يكاد الطبع الصحيح يظن لقياسيتهما قبل أن يبين ذلك ، أو يكاد يبان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه فيلحظ كمية قياسته عن قريب . فلهذا صار لها قبول ، ولمكس الأول (أى الرابع) أطراح ، وصارت الأشكال الاقترانية الحلية للمنت إلى ثلاثة . وهو كلام جيد ^(١) . وفى هذا عرض أيضاً لمدى معرفة العرب بعملية الرد ، وذلك فى قوله : « إن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يترد إلى الشكل الأول » .

ومن هنا كانت أهمية مقالة تامسپيوس هذه ، فهى تدلنا على طريق نفوذ هذه المشكلة المنطقية إلى العالم العربى ، وإلى أى مدى كانوا على علم بما أثير حولها خصوصاً فى العصر اليونانى المتأخر ، وإلى أى مدى كان ينتظر منهم أن يتوسموا فيه كما فعل رجال العصر الاسكلانى فى الغرب فى العصر نفسه . اللهم إلا إذا كشفت المخطوطات الجديدة فى المنطق العربى —

(١) « لواعب الأسرار شرح معاني الأنوار » ، لقطب البرابى التداى ، ص ١٨٨ — ص ١٨٩ ، طبع استنبول سنة ١٢٧٧ هـ = سنة ١٨٦٠ م .

وما أكثر ما لم ينشر منها ١ — عن بيان أكثر تفصيلاً لما فعلوه في هذا الباب .

ومقالة ثامسطيوس هذه في الرد على مقسيموس . ومقسيموس هذا هو الذي ذكره ابن النديم من بين مفسري كتب أرسطو في المنطق (ص ٣٥٧ س ١٤ ، طبع مصر) ، وإن لم يذكر له تفسيراته عند كلامه عن كتب أرسطو وشروحها ، ولعل ذلك لأنه لم يترجم منها شيء إلى العربية . كذلك ذكره القفطي فقال : « ما كسيس : فيلسوف حكيم رومي ، معروف يشرح شيء من كتب أرسطوطاليس . ذكره للترجون في جملة الفلاسفة الذين تعرضوا لشرح كتبه » (« أخبار الحكماء » ، ص ٢١١ س ٧ — ٨ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . ومن هذه الرواية أيضاً يمكن أن يستخرج أنه لم يخرج من شروحه شيء إلى العربية .

وإننا لنعرف من المصادر الأوربية أن مقسيموس الأزيمري قد عاش في القرن الرابع بعد الميلاد ، وكان ينسب إلى مدرسة إيامبليخوس . كان من أسرة واسعة الثراء والجاه ، وكان له تأثير كبير على الإمبراطور يوليئس الصابي ، خصوصاً بتأثير الأعمال السحرية التي كان يقوم بها والمجذبات التي أظهرها أمامه ؛ لكنه كان شديد الاعتداد والكبرياء فولد لنفسه الكثير من الأعداء ، حتى إنه لما توفي يوليئس اضطهد زوج به في السجن . وم يروون أن زوجه طلبت إليه أن ينتحرا معها ، وصبت له السم ، لكنه لم يجد الشجاعة في نفسه بينها هي شربت كأس السم وحدها . ثم عاد من جديد إلى البلاط الإمبراطوري ، بيد أنه اتهم في مؤامرة فأعدم حوالي سنة ٣٧٠ م .

ولقد كانت عناية مقسيموس منصرفة خصوصاً إلى أعمال السحر . وكان معجباً بقوة الطبيعة وعظمتها ، غير عابئ بالأقوال والبراهين . غير أن أمونيوس (راجع فيثس : « أورانون أرسطو » ، ج ١ ص ٤٥ Waitz, *Organon d'Aristote*) يقول إن مقسيموس قد اهتم كذلك بالمسائل المنطقية ، وكان يرى رأى إيامبليخوس وفورفوروس في أن أقيسة الشككين الثاني والثالث صحيحة بنفسها ، ودافع عن هذا الرأي ضد ثامسطيوس ، فكان بينهما صراع احتكاك فيه إلى الإمبراطور يوليئس ، فحكم في صالح مقسيموس ^(١) .

(١) راجع مقال فكتور بروشار ، في « دائرة المعارف الكبرى » الفرنسية ، - ٢٣ ص ٤٣٩

. Victor Brochard, art. Maxime de Smyrne, in *Grande Encyclopédie*

وما هي ذى رسالة ثامسطيوس في الرد على مقسيموس في هذه المسألة : وهي : هل البراهين القياسية عند أرسطو متساوية في قوة البرهان ؟ أعنى هل البراهين المقودة في الشكلين الثاني والثالث ينظر إليها على أنها أقيسة ناقصة *ἀτελείς συλλογισμοί* ، أو هي مثل براهين الشكل الأول كاملة ؟ أما مقسيموس فكان يرى الرأي الثاني ، بينما ثامسطيوس ، وهو اللثائي المتأخر ، قد عاد بتمسك بمود المنطق الأرسطي ، فينظر إلى الشكلين الثاني والثالث على أنها ناقصان .

- ١١ -

منهجنا في النشر

والمنهج الذي اتبعناه هنا في النشر منهج بسيط ، وقدر ما هو بسيط هو خصب دقيق ممّا : وهو أن نجيد قراءة المخطوط عن تدبير وحسن فهم . وهذا مبدءاً على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله الناشرون أو بالأحرى أجفلوا منه . وكأنيّ من أخطاء في تحقيق النصوص لم يكن السبب فيها إلا عدم إجابة القراءة ! وليس الأمر في النشر أمر عدد المخطوطات وكثرة اختلافات القراءة ؛ إنما المهم أن تقدم للناس — على أساس ما تيسر لك من مخطوطات ، قلت أو كثرت أو كانت وحيدة — نصّاً جيداً بما كي تماماً ما في الأصول المخطوطة بعد تدبيرها تمام التدبر . فالذين مارسوا المخطوطات يعرفون أنّ تمت أحوالاً لا حصر لها من إهمال النقط أو تشابك الحروف أو تقلّب النقط من فوقها واضطرابها بين حروف الكلمة الواحدة أو الكلمات المتجاورات . ومثل هذه الأحوال لا يمكن أن تعد اختلافات في القراءات ، إنما هي عوارض شخصية في المخطوطات ، يجب أن يستقرها الناشر لنفسه أثناء قراءته الأولى للمخطوطة ثم يمين — لنفسه أيضاً — أحوال أطرافها حتى نبنيّ له جهاز تحليلي لحسن القراءة . وإلا ، فستكون النتيجة أن يضللّ القارئ إذا ما ذكر في الجهاز النقدي كل ألوان الإهمال أو الهفوات الهيئة لسقطات القلم ، فلا يستبين ما إذا كان بلاء اختلاف قراءة أو مجرد مخالفة خطية أو قلمية تافهة ومفهومة . ولهذا فلسنا نتردد في اتهام أولئك الذين يلجأون إلى هذه الطريقة بالعجز عن فهم النصوص وقراءتها ، أو بالتقصير على القارئ بوضع جهاز نقدي ضخم يحشو بهذه الاختلافات المزعومة ليدخل في

رُوعه أن الناشر قد بذل مجهوداً هائلاً ، ولحق أنه لم يبذل شيئاً أكثر من جهد النسخ والمسخ معاً ، دون أن يبذل أى مجهود فى الفهم وتدبير المقروء . ومع هذا تراه يصيحون ملء أشداقهم ، وتصفُ السنتهم الكذب : إن هذا هو المنهج العلمى الصحيح مع أن الأولي بهم أن يسموه : منهج الإحصاء الآلى العاجز .

ولكم رأينا فى مقارنتنا لبعض النصوص التى نشرها هؤلاء « الناشرون » الزعمون بالأصول المخطوطة التى نشرها ما ادعوا أنها أن ما ادعوه « تحريفاً » أو « اختلاف قراءة » لم يكن فى الواقع إلا « سوء قراءة » من عيونهم وعقولهم .

كما رأينا كذلك من هذه المقارنات أن من أسباب الوقوع فى أخطاء النشر أن الناشرين كثيراً ما يعتمدون على نسخ النساخ الحاليين دون أن يراجعوا المخطوطات نفسها ويمسكوا فيها . فتكون النتيجة أن يفترضوا وقوع أخطاء أو نقص أو تحريف فى المخطوطات الأصلية ، مع أن هذا لم يقع إلا فى نسخهم هم التى استنسخوها ؛ وكان يكفيهم مراجعة المخطوطات نفسها كيما يكونوا على بينة من أمر هذه الأخطاء أو أنواع النقص والتحريف للظنونة .

ولهذا فإننا فى هذه الناحية لم نكتف بنسخها نحن بأيدينا فى أغلب الأحوال ، بل كنا نراجع دائماً تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها دون النسخ التى كتبناها . وبهذا نكون على يقين تام بأننا أجرينا عمليات النشر كلها على المخطوطات الأصلية رأساً أو ما أخذ عنها من مصورات شمسية .

ثم عنيانا كل العناية بعلامات الترقيم ، لأنها العصب لكل عمل النشر ، وبدونها لا قيمة مطلقاً لكل ما ينشر . ومن هنا نأسف أشد الأسف على أن كثيراً من الناشرين — والمستشرقون منهم بوجه خاص — قد أغفلوا هذه الناحية . ذلك أن النص غير المزود بعلامات الترقيم هو نص غير قابل لأن يقرأ . كما أن لكل علامة قيمتها المنطقية الكبرى فى العبارة . ولهذا فإن وضع علامات الترقيم هو فى الواقع عمل من أعمال الشرح والتفسير . فإذا كانت الغاية الأولى والكبرى من عملية النشر هى تقديم نص واضح دقيق ، فكذلك هذه الغاية أن تتحقق كلها وأجلها بدم وضع تلك العلامات بكل دقة ووقار لوظائفها المنطقية المعروفة فى الجلسة والسياق العام . ولهذا فإن معظم النشرات النقدية التى تمت حتى الآن — ونذكر من بينها خصوصاً فى الفلسفة نشرات الأب موريس بويج ، فإنها على

الزعم من ضخامة المجهود الذى بذل فيها لا تقدم للقارى نصاً مقروماً أو قابلاً لأن يقرأ
إلا بمجهود جهيد يفوت قيمتها الكبرى ومعظم ما بذل فيها من عمل — نقول إن معظم هذه
النشرات في حاجة إلى أن يعاد نشره وفقاً للقواعد التى يبتناها هنا .

لهذا ندعو القارئ على نشر المخطوطات إلى التأمل فى الملاحظات التالية :

١ — أن يبدلوا كل ما فى وسعهم من جهد فى إجادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات
بدلاً من استفادته فى البحث — عبثاً فى أغلب الأحيان — عن نسخ أخرى مما قد يؤثر فى
المجهود الذى يجب أن يبذل فى إجادة القراءة ؛

٢ — ألا يشعروا مطلقاً بنسخ النسخ وأن يراجعوا تجارب الطبع على المخطوطات
الأصلية نفسها ؛

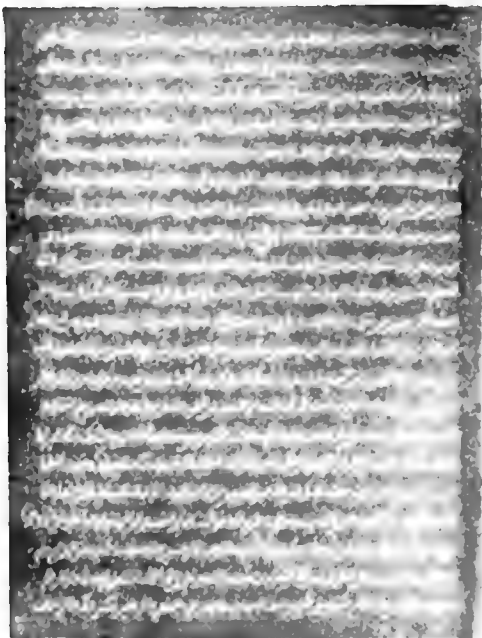
٣ — أن يبينوا اللوازم القلمية للنسخ ويستبعدوها من الجهاز النقدي ، فلا تدخل فيه
على أنها اختلافات فى القراءة ؛

٤ — أن يعنوا كل العناية بعلامات الترقيم وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة والأبصار
مطلقاً أية علامة مهما ضلّ شأنها أو يخطئوا بين المقاربات منها . ونحن نعد هذا العمل بمثابة
العمل الأساسى الأول فى عملية النشر ، وبدونه لا قيمة لها ؛ ولا عبرة هنا مطلقاً بما يختصه
المختصون من دعوى تأييد العبارة العربية أحياناً على بعض هذه العلامات : مثل الزعم بأن
اللغة العربية تركيبية ، وعلامات الترقيم إنما تصلح خصوصاً بكاملها للغات التحليلية ،
وما إلى هذا من مزاعم يكذبها ما نجري عليه بالضرورة اليوم فى كتابتنا ، واللغة لا تزال
هى العربية !

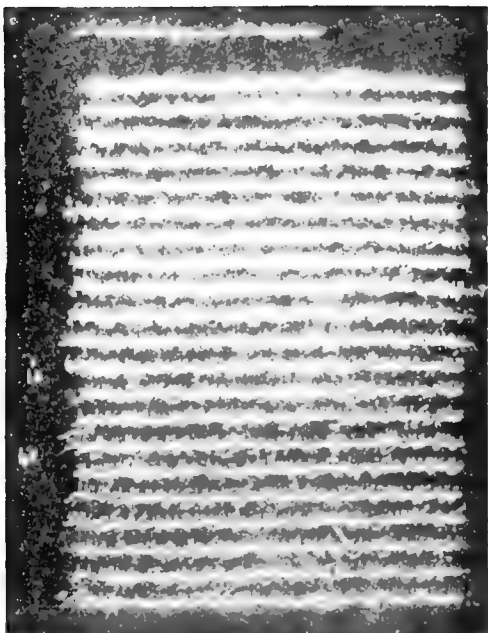
تلك طائفة من التواعد العامة التى يحسن بنا تدبرها حتى نحقق غاية النشر من خير
طريق . ولنا نزع هنا فى شيء أننا سرنا عليها بالدقة المطلوبة ، فهيات ! هيات ! إنما
بذلنا الوسع فى الاقتراب منها ، وكلنا أمل فى أطراف هذه الأعمال النشيرية نحو التدقيق وزيادة
العناية ، حتى نضع بهذا كينك الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة
التي نسترسل بأمانينا إلى إيجادها استسلاماً للحضارة الجديدة التى نرغبها ؟

مايو سنة ١٩٤٧

عبد الرحمن بربوى



صفحة ١٦٩ من المخطوط رقم ٦ م حكة وظللة بدار الكتب المصرية



صفحة ١١٦٦ من المخطوط رقم ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب للصرية

مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة »
لأرسطاطاليس

منه كتاب « ما بعد الطبيعة » لدرستو طاليس الفيلسوف

< الفصل السادس >

< ١٠٧١ ب ٣ > ^(١) ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . فيجب أن نحمل كلامنا في هذا .

< ٥ > ومن الاضطراب أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك . فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت الجواهر فاسدة ، فالأمور كلها تكون فاسدة . إلا أنه ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذلك أنها دائمة . ولا الزمان أيضاً : فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر ، إن لم يكن زمان . والحركة أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان . < ١٠ > فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة ، أو اضمالاً ^(٢) لها . وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة للسكانية ؛ ومن جملة هذه ، الحركة الدورية ^(٣) .

فإن وُجد محرك أو فاعل وهو لا يفعل شيئاً ، لا توجد حركة . ويكون في الشيء قوة وهو لا يفعل : فلا تكون فائدة في وجوده . كما أنه لا فائدة في فرض جواهر أزلية ، كما فرض أصحاب الصور ، < ١٥ > فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس في هذا أيضاً كفاية ^(٤) ، ولا إن كان أجزاء ^(٥) من الصور : فإنه إن لم يفعل لم توجد حركة ؛ ولا أيضاً إن فعل ، مع كون جوهره بالقوة ، توجد حركة أزلية ، وذلك أن الموجود بالقوة

(١) الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا < > تشير إلى صفحات وأسطر النص اليوناني لأرسطو لعمرة بكر Bekker . أما الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا [] فتشير إلى المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية .

(٢) ن : اضمال .

(٣) أى أنه : من جملة الحركة للسكانية ، التصل هو الحركة الدورية وماعداها فغير متصل . وهنا أخطأ الناشر السابق في علامات الترقيم ، فكانت النتيجة أن أخطأ في فهم النص .

(٤) هنا أخطأ الناشر أيضاً في الترقيم ، فجاء النص محرّفاً عن معناه .

(٥) قرأها الناشر : آخر غير ، وظن هنا تحريفاً ، مع أن الأصل صحيح كما ترى .

يمكن ألا يفعل . < ٢٠ > فيجب أن يكون جوهرٌ مثل هذا المبدأ فضلاً^(١) . ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى ، وذلك أنها يجب أن تكون أزلية ؛ فإن وجد شيء آخر أزلي^(٢) ، فيجب أن يكون جوهره (أى جوهر هذا المبدأ) بالفعل .

وها هنا شك^(٣) . وهو أنه ظنَّ أن كل ما يفعل فيه قوة على الفعل ، وليس كل ما فيه قوة على الفعل فلا بد أن يفعل ، فتكون القوة متقدمة للفعل . < ٢٥ > وإذا كان الأمر على هذا ، لم يكن شيء من الموجودات موجوداً ؛ وذلك أن الممكن هو الذى شأنه أن يكون وليس هو بحد موجوداً . وليس يمكن فى الأمور بأسرها أن تكون بالقوة . وكيف يمكن أن يتحرك إن لم تكن علة ما موجودة بالفعل ؟ < ٣٠ > فإن انشطب لا يمكن أن يترك نفسه ، ولكن صناعة التجارة . ولأجل هذا قال قوم بوجود علة بالفعل دائماً ، بمنزلة^(٤) لوقبوس وفلاطن* .

< ١٠٧٢ س ٥ > وأتكساغورس يفرض العقل موجوداً بالفعل ، وأبازدافليس الغلبة والجهة ، ولوقبوس يفرض حركة دائماً^(٥) .

لكننا نجد جسيما يتحرك دوراً حركة دائماً بالفعل يتقدم ما بالقوة . وإذا كان هاهنا شيء يتحرك دائماً حركة مستديرة ، فيجب أن يكون باقياً دائماً < ١٠ > ، وكذلك فعله . فإن كان الكون والفساد^(٦) مزمعين بالكون ، فيجب أن يوجد فعل مختلف^(٧) ، فيجب أن يكون ذلك — أعنى الاختلاف — من قبلها ، والدوام من سبب آخر ؛ فهو

(١) كلمة : « فضلاً » هى خبر يكون ، والمبتدأ : « جوهر مثل هذا المبدأ » .

(٢) هنا أخطأ الناشر أيضاً فى الترقيم ، فجاء النص عربياً عن معناه .

(٣) « شك » *deologia* ؛ وهى أن يوجد المرء يلزاه رأيين متعارضين ، وكلاهما وجيه ، فى الإجابة من مسألة واحدة بالقياس .

(٤) بمعنى : مثل — والتشبيه يعود على « قوم » .

(٥) هنا يتقاس من ١٠٧١ س ٣٢ — ١٠٧٢ س ٥ .

(٦) يتقاس من س ٧ — ٩ .

(٧) ظن الناشر أنها تحريف ، وقال : لعله فى الأصل « من علة بالكون » . والنسب الأصل صحيح لا تحريف فيه كما هو واضح من معناه . ومن نص أرسطو الأصل ، بينا القراءة التى يقترحها لا معنى لها . وإنما الكلمة هى : « مزمعان » : والخطأ فيها نحوى — ومعناها : يفترض وجودهما بالكون .

(٨) أعقل الناشر هذه الجملة : فيجب أن يوجد فعل مختلف .

إذن من السبب الأول أو من شيء آخر غيره . فيجب من الاضطرار أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي بذاتها سبب . < ١٥ > وهي المستحقة لرتبة التقدم . فيكون الدوام والبقاء على حالة واحدة من سبب ، والاختلاف من سبب آخر — حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعا .

وهذان جميعاً ظاهران في حركات الأفلاك . فهل يجب أن تُتطلب مبادئ أخرى ؟
أو فيها قلناه الكفاية ؟

< الفصل السابع >

ولا فائدة في إحداث [١٩٤] الأمور من الظلمة ، < ٢٠ > وما هو غير موجود . والأولى أن نُقْطِع جميع ذلك ونقول : إن هاهنا شيئاً يتحرك حركة دائمة غير متغير ، وهذا هو المحرك على الاستدارة . وليس يُنَال هذا بالقوة حسب ، ولكن بالفعل ظاهر . فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية ، فالمحرك لها بهذه الصفة . وإن كان هاهنا شيء يحرك بأن يتحرك ، < ٢٥ > فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك ، هو جوهر ، وذاته فعله .

وتحريكه إما هو على طريق أنه مشوق ومقول . فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك . وفي المبادئ الأول المشوق والمقول هما شيء واحد . وما هو حسن ، نشبهه ونشأقه لأننا نراه حسناً . والأول نختاره لأننا نراه حسناً ، ونشبهه لأننا^(١) سقله ، وليس إنما نقله لأننا نشبهه . < ٣ > وأبتداء المشق إنما هو ما يُبْقَل من العلة الأولى ؛ فكل عقل غرخته من الشيء المقول على مثال البواقي التي هي مشابهة له في الرتبة ، كالظن والتخييل ، فإن استدعاء المظنون والمتخيل . والجواهر المعقولة ، وإن كانت كثيرة ، فاليسيط منها والذى هو بالفعل هو واحد ، وذاته في نفسه بسيطة . وليس كونه واحداً دالاً^(٢) على مقدار ؛ لكن معنى البساطة له في نفسه . < ٣٥ > وهذا هو مختار بذاته ، وفي غاية الفضيلة ؛ وما بعده بقرب منه ويبعد على ترتيب .

(١) ن : لا ما

(٢) في الأصل : دال — وهو خبر ليس ويمتدوها : كونه واحداً .

< ١٠٧٣ > ب < والشيء « الذى من أجله »^(١) هو غير متحرك . وهذا يقال على ضربين . وذلك أن « الذى من أجله » : منه ما هو بمنزلة الشيء نفسه ، ومنه ما ليس هو كالشيء نفسه — وهذا (الأخير) يحرك على طريق العشق ، والمتحرك عنه يحرك ما بعده . < ٥ > وهذه الأشياء المتحركة لها إمكان على الحركة فى المكان ، لا فى الجوهر . والحرك لهذه هو غير متحرك ، وهو فعل حسن ، ولا يمكن فيه أن يُتغير البتة . فأول متحرك عنه هو الشيء الذى يتحرك على الاستدارة . فهذا الحرك إنما يحرك هذا للمتحرك من الاضطراب . < ٢٠ > واللبد الذى هو بهذه الصورة هو للبدأ فى الحقيقة . والضرورى يقال على ضربين : على الذى يكون بالتقسر — وهذا خارج عن التقصد ؛ وعلى الشيء الذى لا يكون الأمر بالحال الأفضل خلواً منه ؛ وعلى الذى لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه .

وبمثل هذا البدأ السماء سر بولة ومعلقة الطبيعة^(٢) . والفضيلة ، وهى التى إنما توجد لنا زمناً يسيراً^(٣) ، [و] هى لذلك دائماً ؛ < ١٥ > فأما لنا فلا يمكن أن تكون دائماً . وذاته هى الله ؛ ولهذا (أى لأنها أفعال) ما يكون اليقظة والحس والعقل لذيذاً ، والرجاء والتذكر هو لأجل ذلك . فما ذاته عقل ، هو أفضل جداً . وذلك أن هذا العقل < ٢٠ > يعقل ذاته ويصير عاقلاً ؛ إذ^(٤) ما شأنه ذاته فيكون هو العقل وهو العاقل . ويصير فى نفس جوهره عاقلاً ، فإن ذلك العقل يعقل فى نفسه . ولهذا ما يكون العقل الإلهى أفضل من هذا الذى لنا . < ٢٥ > وعلم هذا (أى العقل الإلهى) بنفسه لذيد وفاضل ، فإن علم هذا هو ذاته . كما نقول إن الله يتجاوز كل العجب ، إذ كان دائماً على الحال التى هو عليها . وذاته بالعقل حياة ، أعنى حياة أزلية فاضلة . فالفقه هو حياة فاضلة < ٣٠ > أزلية لا تنقطع^(٥) .

ومن توهم أنه ليس كذلك فى الفضيلة منذ أول الأمر كما ظن آكل فيثاغورس^(٦) ، لأن مبادئ النبات [ب ١٩٤] والحیوان التى هى فاضلة ليس هى فى مبادئ الأمر^(٧) ، فقد

(١) أى الاله الغائبة = *oñ breves* .

(٢) فى النص تحريف واضح ، وأصله : وبمثل هذا البدأ السماء سر بولة معلقة بطبيعة الفضيلة وهى ...

(٣) ن : زمن يسير .

(٤) ن : لذا . (٥) ن : منقطع .

(٦) قرأها الناشر : برثاغورس ؛ والصحيح ما أثبتناه لأنه فيثاغورس . *Πυθαγόρας* .

(٧) أى فى المبادئ ؛ وقد أصلح الناشر ذلك بقوله : « مبادئ الأمر » — وهو إصلاح لا معنى له هنا إلا بنصف .

ظن باطلا إذا تأمل قبل^(١) أولا < ٣٥ > . فإن البذر يحتاج إلى شيء كامل يتقدمه ؛
< ١١٠٧٣ > فإن البذر ليس يكون أولا كاملا ، لكن الإنسان الذى بالتعل يحتاج أن
يتقدم البذر ، فإن البذر ليس يكمل من ذاته ، لكن^(٢) مما عنه يكون البذر ويكمل .
فقد ظهر مما قيل وجود جوهر أزل غير متحرك مابين للحسوسات . ونحن نبين أن
هذا الجوهر < ٥ > لا يمكن أن يكون له عظم ، وليس بمات ولا منقسم : وذلك أنه يحرك
زمانا بلا نهاية ، وليس شيء من الأعظام للتناهية يوجد له قوة غير متناهية . فإن كل عظم^(٣)
إما أن يكون متناهيا أو غير متناه . وقوة التناهي متناهية . < ١٠ > فأما وجود عظم غير متناه
فقد أثبت بالجملة . وليس يمكن فى العلة الأولى أن تنفعل أو تتغير : فجميع هذه هى حركات
توجد بأخرى^(٤) بعد الحركة المكانية .

< الفصل الثامن >

وجميع هذه هى يثبت على هذه الصفة . أفترى هذه جواهر واحدة أو كثيرة ؟ وإن
كانت كثيرة ، فيجب أن يعلم كم هى . ولا ينهب ذلك علينا^(٥) . بل ونذكر < ١٥ >
آراء غيرنا فيها ، فإنهم لم يتكلموا فى كثرتها كلاما واضحا ، ولم يذكروا السبب فى كثرة العدد
الذى فرضوه .

فأما الذى وضعناه نحن فإننا نبين عنه فنقول : إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير
متحرك بالذات ولا بالعرض ، < ٢٥ > وهو محرك الحركة الأولى الأزلية : وذلك أن

(١) أى ما كانت عليه الأشياء فى « أول » وجودها .

(٢) ن : ما .

(٣) قرأه الناشر : عظيم ، وهو خطأ .

(٤) قرأها الناشر : « بأخرة » وقال فى المامش : « لعلها بأخرى » — وكلاهما خطأ والصواب
ما أميئناه كما فى النص : « بأخرة » أى : متأخرة أو تالية ، وهى من الكلمات الدائم استعمالها عند
المترجمين لكتب أرسطو فى ترجمتهم لفظ Doregov وما يشتق منه . راجع مثلا ترجمة « ما بعد الطبيعة »
لأرسطو الموجودة بكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد ، لعمدة بروج : ج ١ ص ٨٢ س ٣ ،
ص ٨٣ س ٨ ، ص ١٣ الخ . وراجع أيضاً اسم أحد كتب ابن رشد وهو : كتاب فى فحس هل
يمكن للعقل الذى فىنا ، وهوسمى بالهيوالات ، أن يظل الصور المتغيرة بأخرة أولا يمكن ذلك (ابن أبى
أصيبه ، ج ٢ ص ٧٧ س ٣٠)

(٥) أى : وعليها ألا تترك هذه المسألة دون أن تنظر فيها .

ما يتحرك إنما يتحرك من الاضطراب عن محرك ، والحرك الأول هو غير متحرك بذاته ؛
والحركة الأزلية إنما تكون عن محرك أزلي ؛ فإن الحركة الواحدة إنما تكون عن محرك
واحد ؛ < و > بعد المحرك للكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهى التى يحركها
الجوهر الأول ؛ < ٣٠ > ومن بعده توجد متحركات آخر أزلية ، وهى أفلاك المتحركة ؛
— فأتينا أن الجسم المستدير^(١) هو أزلى ولا وقوف لحركته ، فهو شئ قد تبين فى
الطبيعيات — ؛ < ٣١ > وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بحركة^(٢) من جوهر
أزلى غير متحرك . فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية ، فالحرك لها أزلى وأقدم من المتحرك ،
فإن الذى يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهرأ . ومن الاضطراب أن تكون هذه
الجواهر الأزلية بالذات أزلية وغير متحركة ولا عظم لها لما تقدمنا [هـ] قلناه . فأما أنها جواهر ،
وأن منها متقدم ومتأخر < ٣٥ > بحسب الكواكب المتحركة ، فظاهر . < ١٠٧٣
ب > فأما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التصاليم^(٣) ،
وهو علم النجوم . < ٥ > فهذا العلم وحده ينظر فى الجوهر المحسوس الأزلى . فأما باقى
التصاليم^(٤) فإنها لا تنظر فى شئ من الجواهر ، لكن فى الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه
الحركات ، فإنه ظاهر للذين نظروا فى هذا العلم نظراً صحيحاً* . وهو خمسة وخمسون
أو سبعة وأربعون . فعدد الحركات هو هذا ، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة
والمبادئ غير المتحركة . والحكم الضرورى فى ذلك نتركه لمن هو أقوى .

< ٣١ | ١٠٧٤ > فأما أن العالم واحد ، فظاهر . وذلك أن العوالم إن كانت كثيرة
على مثال الناس ، فيجب أن تكون الملل الأولى أكثر من واحد ، < مع كونها > متفقة
فى الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى ، فكثرة هذه إنما هى فى العدد ، والصورة
واحدة : كالإنسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس . < ٣٥ > وأما الماهية

(١) أى الذى يحرك حركة دائرية .

(٢) الواو هنا تدل على المقدمة الصغرى ؛ وما سبق ذلك ، اجزاء من قوله : « وذلك أن ما يتحرك ... »
للى هنا ، كان بمثابة مقدمة كبرى . والنتيجة ترد بعد فى قوله : « ومن الاضطراب أن تكون ... »

(٣) قرأها الناشر : يكون بحركته .

(٤) أى من الرياضيات .

(٥) ينقص هنا من ١٠٧٣ ب ٧ إلى ١٠٧٤ | ٣٠ مع إيراد النتيجة السالبة لهذا القسم الذى أهمله .

فغير موجودة للتقديم لأنه ليس بنى [١١٩٥] هبولى . وذلك أن الواحد القديم المحرك غير المتحرك هو ^(١) بالفعل والصورة والعدد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متصلة ، ويكون واحداً بالعدد . فإذا كان الأمر على هذا ، فالعالم واحداً .

< الفصل التاسع >

< ١٠٧٤ ب ١٥ > وأما على أى جهة هو للبدا الأول ، ففيه صعوبة . لأنه إن كان عقلاً وهو لا يقبل ، < كان > كالعالم النائم ؛ فهذا محال . وإن عقل ، أفترى عقله فى الحقيقة شئاً غيره ، وليس جوهره مقوله ، لكن فيه قوة على ذلك ؟ [و] بحسب هذا لا يكون جوهرًا فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل إنما هو فى العقول . وأيضاً فإن كان الجوهر بهذه الصفة ، أعنى أنه عقل ^(٢) ، فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته ، أو شئاً آخر . وإن كان عاقلاً لشئاً آخر ، فما يخلو < ٢٠ > أن يكون عقله دائماً لشئ واحد ، أو لأشياء كثيرة . فمقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كما له إذن ، لا فى أن يقبل ذاته ، لكن فى عقل شئ آخر ، أى شئ كان . إلا أنه من المحال أن يكون كاله يقبل غيره ، < ٢٥ > إذ كان جوهرًا فى الغاية من الإلهة والكرامة والعقل . ولا يتغير ؛ فالتغير فيه انتقال إلى الأقص ، وهذا هو حركة ما . فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل ، لكن بالقوة .

وإذا كان هكذا ^(٣) فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات ، ومن بعد فإنه < ٣٠ > يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المعقولات ، فيكون ذلك العقل فى نفسه ناقصاً ويكمل بمعقولاته . وإذا كان هذا هكذا ، فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد بها . ما لا يصير بعض الأشياء أفضل من أن يُبصر ^(٤) . فكمال ذلك الفعل إذا كان ، أفضل

(١) ظن الناشر أنه سقطت هنا بعد : « هو » ، كلمة : « واحد » ؛ ولكن لا دأى لهذا الظن ما دام قد قال صراحة : « إن الواحد القديم ... » ، وإلا كان تكراراً لا حاجة إليه . فالصحيح إذا ترك النص كما هو .

(٢) ينص من ١٠٧٤ ب إلى نهاية الفصل الثامن ، أى إلى ١٠٧٤ ب ١٤ .

(٣) هنا خطأ الناشر فى القراءة ، وتباً لهذا القترح (إصلاحاً) وكلاهما لا دأى له كما هو واضح .

(٤) أى بالقوة .

(٤) معنى العبارة هو أن عدم إحصار بعض الأشياء أفضل من إحصاره ، أو : من الأشياء ما يفضل عدم إحصارها إحصارها . — والناشر لم يلاحظ أن هذه العبارة ضمنية فيجب أن توضع بين قوسين مثلاً =

الكالات ؛ ويجب أن يكون بذاته ، فإنها^(١) أفضل الموجودات وأكملها وأشرف العقولات . وهذا يوجد هكذا دائماً^(٢) — من دون تعرف أو حس أو رأى أو فكر . وهذا ظاهر جدا .

فإنه إن كان معقول هذا العقل غيره ، فلما أن يكون شيئاً واحداً دائماً أو يكون عليه بما يعلمه واحداً بعد آخر . وهذه الأمور : الميولى^(٣) فيها غير الصورة . فاما في الأمور العقلية ، فطبيعة الأمر وكونه معقولاً ، شيء واحد ؛ فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول . وبالجملة ، فجميع الأشياء القريبة من الميولى [ف] معنى العقل فيها والمعقول واحد *

< ١٠٧٥ > ويبقى شك على ذلك وهو : هل العقل^(٤) مركب ؟ [و] إن كان هكذا ، وجب أن يكون مختلفاً لاختلاف الأجزاء التي منها يركب الكل . وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كمثل الإنسان ، فإن هذا يعقل المركبات ، والجزء في هذا غيره في هذا . إلا إنه الأفضل في كل شيء [إلا إنه] ليس يعقل ما يعقله من الشيء مفرداً^(٥) < ١٠ > .

== وقرأ : أفضل وأن ... والصواب : أفضل من أن ... ، ومن هنا قال إن في النفس هنا « هما ظاهراً وتعميلاً ، لأن الجملة لا تنمى معنى مستقلاً » ؛ وهذا ظن غير صحيح ، فالنفس سليم واضح ينظم معناه على القراءة التي أوردناها .

(١) أغفل الناصر الجملة السابقة .

(٢) أى تعقلها لقائتها يكون دائماً ؛ ولا تعقل غير ذاتها ، وتعقلها لقائتها ليس من نوع الصرف (المعرفة) أو الحس أو الرأى أو الفكر ، فهذه تعضى موضوعاً منفصلاً عنها ، ولا تعقل ذاتها إلا بالعرض . فقولها : « من دون » ، أى « بخلاف » أو « على العكس من » .

(٣) ن : بالميولى .

(٤) هذه الفقرة موجزة وتشمل من ١٠٧٤ ب ٣٣ — ١٠٧٥ .

(٥) في الأصل اليوناني لأرسطو : المعقول = νοούμενον . ولكن في مخطوطتنا هذه : العقل ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً ، لأن العبارة بعد تعقل : « وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كمثل الإنسان .. » - فالكلام هنا لإذن عن العقل ، أو عن المعقول بوصفه عقلاً ، إذ العقل والمائل والمعقول قد انتهينا إلى القول بأنها واحدة بالنسبة للأنثوية .

(٥) أى : « الأفضل في كل شيء » (= انه بوصفه الخير الأسمى) لا يعقل الأشياء واحداً بعد واحد ، وفي لحظة دون أخرى ، بل يعقل الأفضل أو الخير الأسمى في لحظة واحدة غير منقسمة .

<الفصل المباشر>

ويجب أن نبحث كيف يوجد في طبيعة مبدأ الكل الخير والفضيلة ؛ وهل كل واحد منهما منفصل مفرد^(١) عن صاحبه ، أو هما مختلفان في المرتبة ، أو هما جميعاً ممّا كالسكر ؟ فإن الخير الموجود في السكر هو الترتيب والنظام . وأكثر من ذلك يوجد في الله . فإن هذا ليس كونه بسبب النظام والترتيب ، < ١٥ > ولكن النظام والترتيب بسببه . فإن جميع الأمور منتظمة معا على جهة ما . وذلك أنه لبس صورة الحيوان الطائر والساح والنبات تجري على وتيرة واحدة ، ولا هي أيضاً متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها وبعض نسبة . لكن يوجد شيء واحد ترتيبها ونظامها كله عنه . وكأن في البيت [١٩٥ ب] لا يطلق للأحرار البتة < ٢٠ > أن تكون أفعالهم تجري بالاتفاق ، لكن جميعاً أو أكثرها تكون مرتبة ؛ فأنما العبيد وبعض الحيوان < ذ > مثلاً يوجد لهم النظام ؛ فأولئك [ذ] النظام فيهم أكثر — ؛ فهكذا أيضاً يجري الأمر في العالم . فإنه من الاضطرار أن يقع التفصيل في أجزائه حتى يكون لكل واحد منها غير ما للآخر .

< ٢٥ > فلي هذا يجري الأمر في أجزاء العالم . فأما الأشياء العارضة ، فإنه غير ممكن أن يُجعل لها سبب محصل^(٢) ، ومن جعل ذلك تزامنه شناعة ، كالزم من قول غيرنا الذي قالوه ، ولزمتهم الشكوك وأجروا قولهم تجري الباطل الذي كان ينبغي ألا يضلوا فيه ويتأثروا . فإن جميعهم جعل الموجودات من الأضداد ، وليس قولهم بمستقيم . فأما المبدأ الأول فلا ضد له .^{*}

< ١٠٧٥ ب ٢٤ > وبالجملة ، إن لم يوجد شيء هو خارج عن المحسوسات ، لم يكن مبدأ ولا نظام ولا كون ولا رأى^(٣) ، لكن يكون لكل مبدأ مبدأً قبله[†] . < ١٠٧٦ ب ٣ > وليس من الأشياء اللوافة في الوجود وعدم الوجود أن تكون للمبادئ كثيرة ، ولا هو مما يجعل الموجودات جميل النظام .

«وليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين ، لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً»^(٤) .

(١) ن : مفصلاً مفرداً .

(٢) أى إيجابي positif ، في مقابل عكسي .

(*) هذه الفقرة موجزة جداً وتتخذ من ١٠٧٥ / ٢٥ إلى ١٠٧٥ ب ٢٤ .

(†) ينقسم من ١٠٧٥ / ٢٧ إلى ١٠٧٦ ب ٢١ .

(٣) هكذا في المخطوطة ، وفي نس أرسلو : $\alpha\epsilon\tau\ \tau\alpha\ \sigma\upsilon\beta\epsilon\tau\alpha$ = مساويات (أجرام أو

حركات سماوية) . (٤) قول لومبروس مأخوذ من « الإلياذة » النشيد الثاني ، البيت رقم ٧٠٤ .

<الفصل السادس>

[٢٠٦ ب] ^(١) الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر غير متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك ، ولم يَزَلْ كذلك . فَيُطْلَب : هل يمكن أن يكون جوهر لا يُبْلِيه الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتناير ، لكن يبقى على حاله الدهر كله ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلا من علل ومبادئ . والعلة الأولى التي هي المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكنها تنظر : هل يمكن أن يكون جوهر ما أزلما ؟ ثم نبحت : هل يمكن أن يكون جوهر غير متحرك . وهاتان صفتان للمبدأ الأول . فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد [٢٠٧ أ] . لكنه لا بد من أن يكون للموجودات جوهر دائم الوجود ، عنه وجودها . وليس بمجب أن يكون في الموجودات جوهر أزلي ، إذ كنا نجد أشياء ، من طبيعة الأعراض ، أزلية لا تفسد . فإن الحركة ^(٢) والزمان ليس يمكن أن نضع لها كوناً وفساداً . فإننا إن وضعنا ^(٣) الزمان كائناً ، لزم أن يكون الزمان أقدم من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلف بعد فساد . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت لا يكون بعده زمان ، هي أفاظ تناقض أصولها . لأن معاني هذه الألفاظ إنما هي أجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزلياً فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حدّاً منها . وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم يَزَلْ ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها الحرك لها . فكيف يمكن أن تنهم الحرك لها ، وهو أزلي ، لم يكن عنه ^(٤) الدهر

(١) هنا يتبدى الفصل السادس من مقاله « اللام » وهو أول الوجود بالنسخة التي بأيدينا .

(٢) ب : للحركة

(٣) أي افترضنا — ترجمة حرفية — فيا يلوح — لفظ اليوناني .

(٤) أي التصريح .

كله ، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث في حال ما أحدها ؛ إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شيء غيره يسوقه أو يرغبه . ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه قدير — لأن ذلك موجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيء آخر غيره هو الذي أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدث الحركة ليس يكون إلا بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والفتور إنما هي من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذي يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذي له تغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا : إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة . فإذا قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلي . وإن كان المرض كذلك ، فبالحرى أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإما مستديرة — والاتصال لا يكون إلا فيها^(١) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمر ضروري للأشياء الأزلية . فإن الذي سكن ليس بأزلي . ونقول إن الزمان متصل لأنه لا يمكن أن يكون قطع منه مبنورة . فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هي وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هي الأزلية ، فيجب أن يكون محرك هذه الحركة أزليا . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أحسن علة لما هو أفضل . فيجب أن يُحرك تحريكا دائما . فإنه إن كان محركا لكن ليس تحريكه دائما ، فتحريكه لا يكون أزليا ؛ وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا ننزع^(٢) بجواهر أزلية ساكنة كالصور . فإذا لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعل ، ولا متعلقة ، لكن قادرة أن تحرك وتحمل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجود في طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك للمبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يخرج إلى الفعل . فيجب إذن أن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة ، الجوهر فعله ، فيكون أزليا ، ولا يشوبه شيء من الهوى ، إذ ليس في طبيعته ما بالقوة . ولا يجب أن نلظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو المخرج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه

(١) أي المستديرة .

(٢) لعل السواب : هتج أو هتج .

ليس شيء من المواد [٢٠٧ ب] تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته ^(١) إلى صورة السرير ، كذلك دم الطمّث ، والأرض لا تثبت شيئاً من النباتات من ذاتها . وما كانت حركته دائمة ، فينبغي أن نهمل السبب فيها الملة التي جالها بالقياس إلى الأجسام المتحركة حال ^(٢) واحدة . فأما ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال الملة الحركة له في الاختلاف كحال للتحرك بينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثبت وقتاً واحداً بحال واحدة . فإذا احتجج إلى ملة تختلف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائماً لا انقطاع له ، فقد احتجج الملة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه الملة من قبيلها ؛ والدوام من سبب آخر . فهو إذاً : إما من الملة الأولى ، وإما من ملة أخرى غيرها . ويجب ضرورة أن يكون من الملة الأولى ، فإن هذه الملة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء الملة الثانية . فصار الملتان جميعاً عليّ ^(٣) الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحس عليه أيضاً : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بينها ، وأفلاك المتحركة ^(٤) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ آخر وترك هذه للمبادئ ؟

<الفصل السابع>

فإن كانت الحركة لا تسكون لها ، فالتحرك بها أزلّ ، وهو الفلك . فالحرك له لا تسكون له ، ولا انقطاع لتحريكه . فقد تبين أن هذا المبدأ . وأما أنه غير متحرك ، فلأن ما كان مركباً من شيئين يمكن في أحدهما أن يوجد دائماً بذاته مفرداً ، قد يمكن أيضاً في الآخر أن يوجد دائماً بذاته مفرداً . فإن كان يوجد شيء يتحرك ويُحرك معاً ويوجد شيء يتحرك فقط من غير أن يُحرك ، فيجب ضرورة أن يوجد محرك غير متحرك . وهو في الطبيعة التي لا يشوبها الميول ، وهي التي جوهرها القل . ولا يجب أن تتعجب من مُحرك لا يتحرك . فإن كل

(١) كانت « بذاته » ثم شطبها نفس النسخ وكتب فوقها : « من ذاته » .

(٢) ن : حالاً .

(٣) ن : علقان .

(٤) أي الكواكب غير الناجية .

ممشوق فإنه يترك على هذه الجهة . وكل مقول إذا عقلناه يحركنا لبعض الأفعال . إلا أن الأشياء المشوقة والأشياء المعقولة كثيرة فينا وفي سائر الحيوان . فليس يوجد المشوق والمعقول فينا محددين^(١) معاً . فإن المشوق فينا يحرك الفاشق من غير أن يتحرك . وليست طبيعته من طبيعة الأشياء المعقولة . فأما في للبادي . الأولى فالمشوق والمعقول معاً شيء واحد . لأنه مقول هو معشوق لا بخلاف ذلك ، أعني لأنه معشوق هو مقول . وقد نجد ذلك بينه في الأشياء المشوقة القريبة منا التي نراها ، وهي التي نتشوق إليها أو نختارها كاللذينة ، والتي هي بالحقيقة حسنة . وفي المشق الأول وفي أول المشوقين ليس ما نرى بخلاف لما هو عليه بالحقيقة . لكن ما بدا منه هو ما عليه ، وما يُفعل منه هو ما له . والذي يفعل من أمره أنه خير . فهو إذن على الحقيقة لغير . وابتداء هذا المشق إنما هو ما يُفعل من العلة الأولى ، كما أن ابتداء الشهوة فينا الظن والتخيل . وكل عقل تحركه من [٢٠٨] الشيء المقول ، كما أن الظن سره من للظنون ، والتخيل والتخيل^(٢) . وأول المقولات كلها الجوهر . ومن الجوهر ، البسيط منه الذي هو بالفعل الذي هو واحد ، إذ ليس فيه تركيب بما بالفعل وما بالقوة . والواحد بالحقيقة هو هذا ؟ وسائر الأشياء^(٣) : فإن الموجود شيء ، والواحد شيء آخر . فنقول : إنسان واحد وفرس واحدة . وأما هذه الطبيعة فالموجود منها والواحد شيء واحد بينه . ولذلك نقول فيها إنها بسيطة ، لأنها لا يتركب منها شيء . لأنه ليس منها شيء من التركيب . وليست هذه الطبيعة بمنزلة الحرك الأولى للأشياء قطع ، بل بمنزلة السكال والشيء الذي من أجله . فإن الذي يختار بسبب ذاته ، والذي حسنه بذاته ، والذي له الفضيلة في الغاية القصوى بذاته إنما هو مبدأ وكال بذاته ؛ وهو عقل وحق أول في الغاية . وكل فعل يكون من العقل فهو عمل . وقد نقول في فعل العقل إنه جوهر ، فيجب أن يكون جوهر العلة الأولى علم . وعنها يكون ترتيب الأشياء الموجودة ونظامها ، وهي التي نتشوق إليها . وما بعدها فبعض يقرب منه وبعض يبعد ، كما يوجد في سياسة المدن . فإن بعض أهل المدينة يقرب من السكال وبعض ينفص عنه . فليس بعجب إن كانت علة أولى أن تكون جوهرًا وفعلًا . وعقلها ذاتها ؛ تتشوق إليها

(١) ن : يحددان ، والذي يستعمل عليه أيضاً .

(٢) ليل الصواب : « من » .

(٣) أى : أما بالنسبة إلى سائر الأشياء فإن الوجود ...

جميع الأشياء الباقية كما يقفوا إثر ذلك العقل ، أعنى نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . فالعلة الأولى تحرك كما يحرك المشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويشوقها ويحرض على التشبه بها الساء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ^(١) كان قريباً منها ، قد استفاد من نظامها الذى إياه يشق على غاية ما يمكن بمنزلة ما يستفيدة القائد^(٢) من مرتبة الملك ، إذ كان يقرب منه لافى الموضع لكن فى الطبيعة . ثم تتبع الساء الأولى وحركاتها ، التى بعدها : وهى حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب للتحيرة وسائر الأشياء الباقية التى تقبل الكون والفساد . والحركات كثيرة مختلفة ، ليس الإمكان فى جميعها واحداً^(٣) ، لكن الأجسام السماوية كثيرها فى المكان قطع . فالذى يحرك الأجسام السماوية هذه الحركة — التى قلنا إنها أول الحركات وأول التغاير — غير متحرك من جميع الجهات وغير مستحيل وغير منتقل ، لا يمكن أن يكون فيه اختلاف لا فى الجوهر ولا فى شيء من الأشياء . وما لم يتحرك الحركة الأولى فبالحرية لا يتحرك واحدة من الحركات الباقية ؛ فالإمكان بعيد منه جداً . فهو إذن موجود ضرورة بهذه الحال . والضرورة فيه أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه مطلقاً . فبمثل هذه الضرورة^(٤) إنفاً الساء وطبيعة الكل متعلقان . وأما البقاء الذى على غاية التفضيلة ، وهو الذى يتم لنا مدةً من الزمان ، فهو لتلك الجوهر الدهر كله . وذلك أن قوامنا نحن لما كان من قوى مختلفة ، منها بكد ما يجد السبيل إلى العلم^(٥) . لأن العقل فينا فى أكثر الأمر مشاغل لا فراغ له . على أنه وإن كان كذلك ومختلطاً بالبدن فإنه قد يطرح عنه ، ولومدة يسيرة ، سائر ما يمنه [٢٠٨ ب] من الفهم ؛ ويقبل ذاته من غير مانع ، فيتهيأ له بذلك السبب سرور وفرح دائم لا يحصى . وأما التى طبيعتها لا تحلو طرفة عين من العلم ، فليس اللذة له مكتسبة ، لكنه هو اللذة وهو أفضل جميع الأشياء . فإن كانت اللذة من النوم عندنا ، لأن القمل اللذة من البطالة ، والحسن من عدمه ، والعقل من

(١) ن : أو .

(٢) فادت له قائمة = حركات .

(٣) ن : واحد .

(٤) فوقها تصحيح بلم مخالف هو : « الصورة » ؛ وقد ترك المصحح الكلمة التى فى النص دون أن يشطبها .

(٥) فى القسم الثانى من الجملة تقديم وتأخير ، أصله : < ذ > السبيل إلى العلم منها (أى بواسطتها) < هو > بكد ما يجد .

الجهل ، فيبلغ زيادة ذلك العقل في الشرف وفضيلة الرأي لانهائية له . وذلك أن ما هو بالفعل
 الله^(١) في جميع الأشياء مما هو بالقوة ، وإليه تبادر الطبيعة . وبهذا السبب صار الرجاء لتبدأ
 جداً لأنه توقع^(٢) لأن يصير ما بالقوة إلى الفعل . فإذا كان الشيء — الذي يوجد فيه
 ما بالفعل مع ما بالقوة — اللذة فيها هو بالفعل أكثر ، فالذي طبيعته فعل فقط — خارجة
 أصلاً عما بالقوة — أي نسبة توجد له إلى السرور الذي يسره الله إذا هو فعل أفعاله وعقل
 ذاته ! فيبين أن العقل في سرور وفرح أكثر كثيراً من الحواس بمدركاتها ، إذا عقل ما هو
 أفضل من جميع المقولات . وأفضل جميع المقولات ما عقل ذاته ووجوده ، ولم يعقله غيره
 أو يمنه شيء أو يقطعه . وأول ما يعقله ، ذاته ثم شيء آخر . لأنه لو لم يكن كذلك^(٣) ، لم
 يكن في طبيعته مقولاً . وكما أنه العقل على غاية الحقيقة كذلك أيضاً هو المقول على غاية
 الحقيقة : فهو عقل ومقول معاً . وليس كما أن الحس ليس هو المحسوس بسببه إذا انطبقت
 فيه صورته وبقى جوهره خارجاً^(٤) ، كذلك أيضاً حال العقل عند المقولات التي هي له
 من ذاتها ، لكنه يحصل جميع الصور من غير أن يبقى منها خارجاً^(٥) عنه جوهره تشوبه
 الهولي ؛ وليس هو بمنزلة العقل منا الذي ينتقل في وقت بعد وقت من شيء إلى شيء ،
 ويعقل الآن ما لم يكن يعقله قبل ذلك لكثرة ما يختلط به مما بالقوة . لكنه يعقل المقولات
 التي هي موجودة فيه ليس على جهات الانتقال ، لكنه يعقل جميعاً^(٦) بشفة في دفعة واحدة .
 وذلك أنه يعقل جميع الأشياء الموجودة على ما هي عليه موجودة ، وكما جعلها عليه موجودة ،
 وجميع الأشياء موجودة معاً . فيجب إذن أن يكون تعقل جميعها معاً . وإن كان الشيء
 الذي هو في غاية اللذة وغاية الفضيلة إنما هو فينا بالعلم ، فكذلك في العلة
 الأولى ! وذلك أنها ترى ذاتها في غاية الفضيلة وتعقل ذاتها من غير أن تحتاج في ذلك
 إلى طبيعة من خارج . لكن الذي تطلبه هو فيه ، فإن كان ما هو لله دائماً بمنزلة ما هو لنا

(١) ن : الذي .

(٢) ن : يتوقع .

(٣) في الملامح : كذلك .

(٤) ن : خارج .

(٥) ن : خارج .

(٦) الأوضح أن يقال : جميعاً ؟ فإذن ١٧ ؟ وللمن يستقيم عليه أيضاً .

في بعض الأوقات فإن ذلك لمحبب، وإن كان أكثر من ذلك فهو أحجب المحبب وله أكثر. والأسر في كثرته يتبين، لأنه مفرد بذاته بسيط لا تتألفه الحواس ولا شيء من الأعراض، يعقل جميع الموجودات لآعلى أنها خارجة عن طبيعته أو أفعال غريبة^(١) له، لكنه هو الذي يولدها ويحلشها والتي هي هو. وذلك أن الله ناموس وبسبب نظام الأشياء للموجودة وترتيبها. وهو ناموس حي*، كما لو أمكن أن يكون [١٢٠٩] الناموس متنفساً يرى ذاته ويعقل ذاته. حياة هذا الناموس ليس هي حياة دائمة لإول لها ولا انقضاء فقط، لكن على غاية الفضيلة. وذلك أن أفضل الحياة العقل، وأشرف جميع ماله حياة^(٢). وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا؛ لكن هو الحياة بأكملها، لأنه هو العقل، والعقل حياة. وكما أنه أفضل الأفعال، كذلك هو أفضل الحياة. وكما أنه فعل أزلي دائم، كذلك هو حياة أزلية دائمة. وقد نقول: إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة، فيجب إذن أن يكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلي دائم الدهر كله. قد تبين أنه يوجد جوهر أزلي غير متحرك مبين للمحسوسات ولا في الموضع لكن في الطبيعة، وفي أنه لا يستحيل ولا يتغير ولا يقبل التأثير؛ وتبين أيضاً أنه ليس بجسم، ولا له مقدار من المقادير؛ وأنه ليس بمات ولا منقسم. وذلك لأنه يحرك زماناً لانهاية له، فإنه لا يوجد عظم متناه له قوة يحرك بها غير نهاية. فأما القوة التي في الكواكب وهي التي لانهاية لها فليست بطبيعية فيها، ولا على أنها أجسام؛ لكنها إما معلقة بالعلة الأولى، وإما لنفس فيها، من تلك القوة التي ليست بجسم. وذلك أن العلة الأولى هي التي تدبرها زماناً لانهاية له.

< الفصل الثامن >

ويجب أن يُبحث عن هذه الجواهر: أي واحدة أو هي كثيرة؟ أعنى هذه التي لا عظم لها ولا يشوبها الهبولي. فإن للتقدمين لم يتكلموا في كثرتها كلاماً يتينا. وبعضهم قالوا بالصور. وتبين من الأشياء التي قدّمنا تحدّثنا لها أن المبدأ الأول واحد، وأنه يحرك الحركة الأولى السائمة الأزلية. وبعد ذلك المبدأ، جواهر كثيرة حائلها هذه الحال.

(١) في الماش: غيرته.

(٢) أي أن العقل هو أشرف جميع ماله حياة.

والقياس يوجب ذلك والحس شهد عليه . وكل متحرك غير كنه من محرك . فالعلة الأولى يجب ضرورة أن تكون واحدة غير متحركة . وأما الجواهر المحركة للأجسام التي بعدها فيجب ضرورة أن تكون كثيرة بحسب الأجسام للتحركة ، وأن تكون في ذاتها غير متحركة ، لكن تتحرك بالعرض كما أوجبه القول في أمر النفس ، وأن تكون أزلية . إلا أن الوقوف على كثرة القوى يُقصد إلى ترفعه من علم النجوم . ويجب أن يكون عدد القوى المحركة بحسب عدد الأجسام للتحركة . والذي تدل عليه النجوم من عدد الأفلاك للتحركة خمسة وخمسون ، أو سبعة وأربعون . فلتكن الحركات هذا العدد . إلا أن الحكم الضروري في ذلك فللنبي^(١) ينتج : < فهو > أقوى على ذلك . فيجب أن يكون عدد الحركات كعدد الأفلاك للتحركة ، وأن يكون عدد الملل المحركة كعدد الحركات . ثم يقول إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون الملل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثرة^(٢) ، يكون السبب في كثرتها المادة والمصدر . والحرك الأولى لا تشوبه الهيبول ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون الحرك الأولى واحداً في الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد .

< الفصل التاسع >

ولأننا قلنا إن العلة الأولى عقل فيجب أن يُنظر : هل تفعل وتعمل ؟ أم هي غير فاعلة ولا تعمل ، كالعالم النائم الذي لا يستعمل عقله ؟ إلا أن ذلك محال : فإنه إن كان [٢٠٩ ب] عقلا لا يعمل ولا يفعل سائر الأفعال ، فما الذي للبدا الأول من الشرف والحمد أن يكون كالتفرق في النوم يحرك الجميع ونحن الأشياء إليه على سبيل ما نراه في الأجسام من حركة المشوقين في وقت النوم لمشاقهم ، والقول بذلك يمت مبدأ الحياة وينبوعها . فهي إذن تعمل لا محالة . فيجب أن يُبحث عن فعلها ما هو ، وذلك أنه لا يتخلو : إما أن يعمل ذاته وإما أن يعمل غيره . وعقله لغيره إما أن يكون دائماً لشيء واحد بعينه أو أشياء كثيرة .

(١) أي أن العالم بالملك هو الأقوى على الحكم اليقيني في مسألة عدد الأفلاك .

(٢) ن : كثيرة ؛ والمضى يمكن أن يستعمل عليه أيضاً .

إلا أنه إن كان يعقل شيئاً آخر غيره خارجاً^(١) عنه ، فذلك الشيء هو المتسلط على أن يعقل العقل ، وليس جوهر العقل حينئذ عقلاً بذاته ، ولا ذلك العقل منه ببسيط فيكون جوهره ليس في غاية الفضيلة . لأنه إنما صار في غاية الفضيلة لأنه عقل وعقل . فإن كان معقوله من خارج ، فذلك^(٢) هو الأفضل والأشرف ، لأنه سبب وعلة لأن يعقل العقل فيكون العقل سبب المقولات . وكل ما كان بسبب غيره فهو أخس من الشيء الذي جعل سببه . فيكون العقل بالقوة ، ويكون من الواجب أن يتبعه اتصال الفعل ودوامه ، فإنه يوجد في جميع الأشياء التي تخرج من القوة إلى الفعل تمب واسترخاء عن الفعل . ويكون العقل يعقل ما هو من طبيعة أفضل ، أو أشياء خسيصة ؟ ويجب أن يُبنى عن الأول قبول صورة الأشياء الخسيصة ، وقول إنه يعقل التي غاية^(٣) في الشرف ؛ فإنه إن كان يعقل الأشياء الخسيصة فهو يستفيد الشرف من أخس الأشياء ، وذلك يجب أن يُهرب منه . فإنه ألا يستفيد البصرُ أشياء أولى من أن يبصر^(٤) . فيجب أن يكون ما يعقله في غاية الفضيلة والإلهية . أفترى ما يعقله دائماً شيء^(٥) واحد أو أشياء كثيرة ؟ وإن كانت أشياء كثيرة فهل عقله لها كلها ممّا ، أم بالتصفح منه لواحد واحد وتركه واحداً وإقباله على آخر ؟ فإنه تنبع هذه الأحوال شناعة ، لأنه إن كان يعقل دائماً شيئاً واحداً بعينه فإنما أن يكمل بذلك عقله أولاً يكمل . فإن كان يكمل به فهو ناقص . وإن كان لا يكمله فلا عقل^(٦) له ولا اكتماء . وإن كانت الأشياء التي يعقلها كثيرة وكان عقله بالتصفح لواحد واحد فيحتاج إلى ذكر واستفادة شيء ليس هو له . وإن كان عقله للأشياء في دفعة واحدة بلا مدة ، فهل يكمل بها عقله ، أولاً يكمل فيلث غير تام ؟ ومع ذلك فليس يمكن في الطبع أن يعقل الأشياء كلها ممّا . ففي جميع هذه الأشياء يجب البراه من القول بأن العقل الأول يستفيد العقل بجميع الأشياء أو لأشياء كثيرة ، لكن عقله لشيء واحد فقط . وذلك الشيء هو في غاية الفضيلة . فعقله إذن لذاته وليس يلحقه إذا كان كذلك شيء من

(١) د : خارجة .

(٢) أى هذا القول الخارجى هو الذى سيكون الأفضل والأشرف من العقل .

(٣) لعل هنا هدماً وتأخيراً والأسهل هو : التي في غاية العرف .

(٤) أى أن بعض الأشياء عدم رؤيته أفضل من رؤيته .

(٥) شيئاً واحداً ؟ (٦) أى عقل .

التمب . لكنه كما أن محبة الإنسان لنفسه لا شيع فيه ^(١) ، كذلك عقله لذاته لا شيع منه . وكما أن محبة الإنسان لنفسه دائم ، كذلك حال الشيء الذي يعقل ذاته عند ما يعقله . وكما أن الماشق لنفسه إذا كان هو نفسه يجب نفسه ويعشقها ، كذلك الذي يعقل ؛ وما يعقل ذاته فهو نفسه يعقل . والعقل الأول هو مبدأ جميع الأشياء [١٢١٠] للوجود المملوء عنده . وعقله ^(٢) لها ليس على سبيل التصفح الواحد واحد ، ولا بأن يدع واحداً ويقبل على الآخر ، لكن بإدراكه معاً ودفعاً . ولأنه على غاية الكمال والتمام فهو غير محتاج إلى زمان ، كما أن العين البصيرة < تبصر أشياء كثيرة دفعة بل على أكثر من ذلك : يعقل العقل الأول جميع المقولات معاً إذا عقل ذاته . ولا يجب أن يُنكر ذلك ولا أن يُقاس بالعقل منه الضعف ، ولا يُخرُج من جهل إلى معرفة ، ولا به حاجة أن ينتج نتائج لم تكن تثبت له من مقدمات يتيمة . وقد تبين من جميع ذلك أن الله هو المبدأ الأول وأنه يعلم ذاته وجميع الأشياء التي هو لها مبدأ معاً ، وأنه إذا كان مالكا لذاته فهو أيضاً مالك لجميع الأشياء التي قواسمها ^(٣) به . والعقل والمقول منه واحد : فالعقل الأول يعقل العالم ، وذلك أنه — إن تكثر — إذا عقل ذاته ، عقل أنه ما هو ، فقد تنقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبناها.

(١) الضمير المذكور يعود على مطلق الحال أو الفعل ، وكنا هنا على بعد في السطر التالي : دائم .

(٢) ن : غفله . (٣) ن : قواسم بها .

وسمه كتاب الانصاف

شرح كتاب حرف الهلام

[١٣٨ ب]

للسَّخِ الرَّبِيسِ ابْنِ سِينَا عَلَى بَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ العزيز الحكيم أئق وعليه أنوكل

قال : غرضه بقوله : « إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد » ، أن يثبت الجوهر الفارق للمادة . وقال في باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبل وبعد في الأشياء التي يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد ممّا [في] قبل وبعد إلا في زمان أو مع زمان^(١) وإذا اتصل الزمان ، وهو انفعال ما للحركة وعدد أو مقدار ، اتصلت الحركة ضرورةً ، فإن الزمان : إما حركة ، وإما شيء متعلق بالحركة موجود^(٢) معها . قال ثم يقول : وإذا^(٣) فرضنا فاعلاً لا يفعل ، فإن كانت له قوة على أن يفعل لم يُفْتَحْ به في اتصال الحركة وفي فيض الوجود ، فكيف شيء ليس له قوة على أن يفعل مثل المثل الأفلاطونية ؟ فلا غناء له في الوجود والتحريك . وإذا كان يفعل ويخالط ذاته ما بالقوة ، فإنه لا يفعل أيضاً متصلاً ، فلا يصح أن يكون مبدأً للتحريك للتصل^(٤) . لقائل أن يقول : إن القوة قبل الفعل ، لأن كل ما يفعل فله قوة أن يفعل ، وليس كل ما يقوى فهو يفعل ؛ فالقوة قبل الفعل . ولكن إن جعلنا القوة قبل الفعل ، وجب أن تكون الهويات كلها ممدومة وقتاً ما . فإن التي بالقوة المطلقة يكون ممدوماً ويبقى ممدوماً . فإذاً كيف يخرج من القوة إلى الفعل إذا لم يكن شيء هو بالفعل ؟ فإنه لا المنصر يتحرك بنفسه ولا الصورة كالنجارة يأتي المنصر في^(٥) تمييزها . فإذاً العقل قبل القوة .

(١) أو مع زمان : فاقصة في التيسيرة رقم ٨٦ حكمة ؛ ورمز له بالمر ت ؛ وسنكتفي بذكر الاختلاف في صفحة واحدة حتى يتبين أنها مليئة بالأخطاء ، ولذا لن نذكرها بعد إلا إذا أتت بقراءة جيدة أو مقبولة أو زيادات .

(٢) ت : موجودة . (٣) ت : وإذا .

(٤) التصل : فاقصة في ت . (٥) ت : مدة .

إذا كان كون وفساد ، فيجب أن تصدر^(١) أفعال شتى ؛ ولا يصدر عن الواحد من حيث هو واحد أفعال شتى . فيجب أن يصدر عن ذاته فعل واحد به الحفظ ؛ ويصدر عنه بالعرض وبما يتفق من قربه وبسببه ومحاذاته وانحرافه — أفعال شتى ، فيكون يفعل بذاته الحفظ ، وبالعرض الاختلاف الداخل تحت الحفظ .

فعل الاختلاف إما أن يكون بحركة أخرى حافظة للاختلاف تابعة للحركة الأولى من وجه ، وإما من تلك الحركة بينها حتى تكون تلك الحركة بالذات تحفظ النظام ، وبالعرض تجدد^(٢) الأحوال والأنظار .

والوجه الأول مثل أن يكون التحرك الحركة الأولى يحفظ فقط وليس فيه مبدأ قريب للاختلاف مثل حركة الكرة التاسعة ، وتكون حركة أخرى تحفظ بهذه الحركة ونفسها تولد الاختلاف مثل حركة كرة البروج وما تحته فسكاته يقول : فإذا فعل المختلف إنما ينبعث عن فعل غير الفعل الأول الثابت أو عنه ؛ فإذا الأول أجود ، أى الفعل الأول الثابت أفضل . فاما اجتماع الأبدية والاختلاف معاً حتى يكون نظام الاختلاف وأمواره متصلة ، فيكون اختلاف واتصال — فذلك مما يتم بكلا السببين : السبب الثابت ، والسبب المختلف .

فإذا كان يتبين أنه إن كان يجزئ الحركات على خلاف هذا فذلك موضع حيرة : كيف يجب أن تطلب للبادئ ؟ فإنه ليس إلا هذا النوع الذى طلبنا ؛ وأما نوع آخر — إن كان ، ولم يكن مبدأ حفظ ومبدأ اختلاف — فحينئذ ستكون الأشياء من عدم ومن ظلام . وليس يحتاج إلى التقدم الذى لزمه ، وذلك المقدم أن الحركات بالاختلاف مما قلنا ، لأن ما هنا ما يتحرك حركة دائمة لا يسكن ، وليس وجوده بحسب القول والاستدلال [١٣٩] العقلى بل وبالفعل الحسى ؛ فليس وجوده بالقوة بل بالفعل .

أنكر على أرسطاطاليس والمفسرين ، فقال : قبيح أن يُصار إلى الحق الأول من طريق الحركة ومن طريق أنه مبدأ الحركة ، وتكلف من هذا أن يحمل مبدأ اللذات : فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرك ليس أنه مبدأ للوجود . وانحزاه أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الأحاد الحق الذى هو مبدأ كل وجود !! ويقول : إنه ليس يجب من جملهم البدء الأول مبدأ لحركة

(١) ت : يعد . (٢) ويمكن أن هـ : تجدد .

القول أن يجلوه مبدأ لجوهر الفلك . ويقول : أما غلهم أن حركة الفلك قد صبح في أمرها أنها ضرورية لا ابتداء لها ولا انتهاء — فظن يحتاج أن تتأمل مقتضاه ، فنقول : إنهم لم يثبتوا أن جسم الفلك يجب وجوده في نفسه ، ثم إذا وجد وجب أن يكون له حركة ، وأنه إذا لم يكن له الحركة بطل ذاته . بل قالوا إذ الفلك موجود ، وإذا هو متحرك ، فيجب ألا يكون لحركته ابتداء ، فعلقوا كون الحركة دأمة بكونها [و] قد وجدت . فإذن ضرورة كونها متحركة دائماً هو أنه وجد فيها ^(١) الحركة . ولا يجب من هذا أنه يجب لها الحركة كيف كان ؛ < و > حتى لو فرضناها موجودة ولم يعرف أنها قد تحركت مرة ، لم يجب من ذلك أن تكون لها حركة لا دأمة ولا غير دأمة . فبين من هذا أن مثبت الحركة للفلك على هذه الحجة لم يتمد إلى أن يثبت موجد ذاته وأنه كيف صدرت عنه مادته ، وكيف صدرت عنه صورته . وبالجملة ، فإن من الجائز أن يكون مشته متقبلاً به أزلياً ^(٢) . فيجب لذلك أن يكون المتقبل به ، من غير زيادة سبب يزداد على هذا ، باقياً على القوام ، متحركاً ، مع تنافي قوته — إن لم يكن هناك سبب آخر وفيض يصير للمشوق والغاية باعتبار ذلك الفيض مبدأ تأثير وفضل ، ثم يعود مرة أخرى بسبب ما يؤثر فيصير مبدأ شوق ومشتهى كالمشوق . وما ينفع العاشق للتناهي القوة أن يكون مشوقه إنما يشقه فقط وهو باق دائماً ، من غير أن يكون بينهما علاقة أخرى غير الشق . ومن السبب أيضاً أن يكون الشيء لم يتسبب لجزم السماء ولا لنفسه ، بل يثل مشوقاً لنفسه . وذلك لا محالة بعد وجود نفسه . وهذا هو القصص ^(٣) بينها فقط . ثم يقال إنه سبب لنفسه من غير أن يتقدم ، فيقال إنه من أي جهة هو سبب لجزم السماء ؟ ومن أي جهة هو سبب لنفس السماء ؟ حتى إذا جُعلنا موجودين تمثل لنفس السماء مشوقاً يحركه البهر كل . ثم كيف يمكن أن يعقل الأول شيء قائم في جسم متحرك معه بالمرض لأنه يصير له بحسب أجزائه التي تتبدل أما كلها أجزاء . فإنا قد رهننا على أن مثل هذا القول ، بل ذلك معقول بقل يد غير منطبعة في مادة . فمن مثل هذا الأشياء يعلم تبهم وتنشؤهم وعجزهم عن تقرير الحق . قال ثم يقول : والأول مرتضى ^(٤) وملائم ، أي هذا الأول الذي قلنا إنه أول النظام المعقول مرتضى ^(٥) ، أي أنه في ذاته بحيث

(١) كتب فوقها : بها . (٢) ن : أزلي .

(٣) بكسر الفاء = الكسرة ، أي الفاسل أو الفارق . راجع ص ٢٦ س .

(٤) ن : مرتضى .

لا يمكن أن يكون كمالٌ حقيقى إلا وهو له فى ذاته ، — والكمال الحقيقى هو الكمال الذى يليق به . ويشير باللائم إلى تأكيد ما ذكره أولاً بلفظ الختار لذاته ، وملامته أن الأكثر الذى ينال منه هو اللائم لكل شئ : طبيعياً كان أو نفسانياً أو عقلياً . فكل شئ ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ويكون لكل نيل نسبة شبيهة ما به ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أكل ما يكون فى إمكانه أن يقبله من كمالات الوجود حتى يبلغ القدرة والعلم . وهذه أغلال لكمالات ذاته وصفاته [و] حتى يبلغ أن [١٣٩ ب] يُنال بالوجه العقلى حقيقته ، فننتقى من جوهر القابل المهيئة ، ثم يتفاضل هذا الانتقاش بحسب درجات الناقلين . فأعظمهم إدراكاً أشبههم به فى إدراكه لنفسه .

والسبب الذى لأجله وقمت الكثرة فى التكوّنات أن السبب الموجب : منها ما هو الأولُ بذاته سببه ، ومنها ما ليس هو بذاته سبباً له ، بل وبتوسط . وكأنه يقول : إن الكثرة وقمت لأن الأشياء بعضها منه بلا توسط ، وبعضها من غيره بلا توسط . وإن كانت ترتقى إليه .

قال ثم يقول : فإن هذا الذى وصفناه هو محرك ، ولكن لا يتحرك وهو موجود بالفعل ؛ وما يتحرك عنه موجود بالفعل . ولا يجب أن تلحقه غيرته ، أى اختلاف حال . وذلك لأن اختلافات الأحوال تُضطرّ ضرورةً ، فى تجدها ، إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهى إليه اختلاف حال . ثم يقول : وإذا كان يحرك لأنه بذاته مشوق ، ولأن المتحرك مُستَعِدٌّ للانفعال الذى تتبعه الحركة ، فيكون قد اجتمع المؤثر بشروطه والمتأثر بشروطه ، فإذا كان كذلك وجب الفعل والانفعال ضرورةً ولو فى القوى التى تقارب النقط . فيكون إذن التصل والانفعال ضرورتين ^(١) ، وتكون ضرورة كريمة لما وجود شريف ، إذ يتعلق به نظام الكل . ولنا نرى بهذه الضرورة أنها ضرورة قهر أو ضرورة لا بد منها فى شئ ، بل ضرورة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون بوجه آخر .

وليس معنى هذا الكلام أن السماء حركتها ضرورية بذاتها ، ولا يمكن إلا أن تكون على ما هى عليه ، بل إنما هى ضرورة بالشرط للذكور . وإذا اعتبر كل شئ بذاته غير منسوب إلى جهة نيله من الحق الأول ، فهو غير ضرورى الوجود ، بل إمكانى الوجود .

ولو جاز أن تُفَعَّم العلاقة لثلاثي وتَبَل . فكل شيء باعتبار ذاته باطلٌ هالك إلا وجه الحق الأول ، هو الحق لذاته والأشياء الأخرى حقيقة وجودها ، بَلَّتْ قدرته .

وقومٌ غلّوا أن هذه الضرورة واجبة في نفسها ولم يميزوا بين الضروري شرطاً والضروري حقاً ، وقالوا ما هذه حكايته . قلت لأبي بشر: فإذا^(١) من الضرورة على ما هي عليها ، فأى موقع للعلة الأولى في أمرها ؟ قال دوامُ الحركة . وهذا محال ، فإن موقع الحق الأول هو أن الضرورة من قبلة ولا ضرورة لشيء في ذاته . وبما يدل على غفلتهم أنهم يجعلون الضرورة للشيء في ذاته والدوام من غيره ، حتى تكون الضرورة التي في نفسها لا تقتضى الدوام ما لم يُمدَّ من غيره . والعجب من وجود حركة ليس دوامها مقتضى ضرورتها ، وهي ضرورية لا من جهة مذهبها فتكون حركة توجد من غير عُلُقَةٍ بحركها . بل الحركة : وجودها ، وضرورية وجودها من حين توجد ، ودوام وجودها — كُله معلقٌ بأسباب الحركة ؛ والله تعالى نرضه عن أن نجعله سبباً للحركة قطع ، بل هو مُفِيدٌ وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فلا عن حركة السماء . فهو الأول ، وهو الحق ، وهو مبدأ ذات كل جوهر ، وبه يجب كل شيء سواه ، وتأتيه الضرورة عند النسبة التي يجب أن يقع بينه وبينه :

قال ثم يقول : « فإذاً بمبدأ مثل هذا عُلِّقَت السماء » ، يعني فإذاً بأولٍ ومبدأ مثل هذا واحدٍ بسيطٍ معقول الذات بذاته ، عَقَلَهُ غيره أو لم يعقله ، خير محض ، معشوق للكل من حيث لا تشعر به ، منبجسٍ عنه الضرورة إلى الأشياء حتى تكون للوجودات ضرورة من قبلة ومن قبل سلطانته الذي لاسلطان للعدم المطلق [١٤٠] من الأشياء معه ، بل إما أن يمنع العدم أصلاً أولاً وأخيراً ، وإما أن تمرض منه قوة على الوجود المتيسر عند الاستعداد بحسب قبول النفعلات ، — فبمبدأ مثل هذا عُلِّقَ هذا الكل . ويعنى بالتعليق قوامُ الذات به وبجزؤه به لا بحركها ، فإن ذلك أمرٌ خسيس . فإنه وإن كان ذلك أيضاً منه فلا يحسن أن يُقتصر عليه كما يفعله هؤلاء الفسرون .

وبما يحسن ثامسطيوس^(٢) فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى

(١) أى إذا كانت الضرورة كما بينا .. (٢) راجع قبل ص ٢٠ .

معقول، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحالنا عند المحسوسات، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جعله عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للاول شيء ؛ يُسَكِّله ، فليس بذلك الشرف سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً .

قال أرسطوطاليس : والطبيعة لنا كحال صالحة ! وما بعده يشير بهذا إلى أن مثل هذا المبدأ الذي يعقل ذاته ويعقل كمال حقيقته وشرفها هو مقتبط بذاته ملتد بها وإن جل عن أن تنسب إليه الادة الانفعالية ، بل يجب أن تسمى بهجة أو شيئاً آخر . فإنه لا محالة له بها ذاته ، وعلاء ذاته ، وهو مدرك لها وليس المعنى الذي يسمى في المحسوسات لذة الأنفس الشعور بالملائم والكمال^(١) الواصل من حيث يشعر به ومن حيث هو كذلك . فكيف الإدراك الأولي للكمال الخفي بانفاة ؟ وكيف ونحن نلتذ بإدراك الحق ونحن مصروفون عنه مرددون في قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التي بها نحن ناس ! فنقول : إنا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانما سنا في الطبيعة البدنية قد تتوصل على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول ، فتكون كعادة عجيبة في زمان قليل جداً . وهذه الحال له أبداً ؛ وهو لنا غير ممكن ، لأننا بدسيون ، ولا يمكننا أن نسمي تلك البارة الإلهية إلا خطفة وخلسة . ثم قال : « فإن كان الإله أبداً كحالنا في وقت ما فذلك عجيب ، وإن كان أكبر فأكثر عجيباً فله^(٢) ذلك » . كأنه يقول : لو لم يكن للأول من الاعتبار بذاته إلا القدر الذي لنا في الاعتبار به حين ننقطع بكنه الانقضات العقلي إلى جبرونه رافضين للمشوقات الطبيعية ، ناظرين إلى الحق من حيث هو حق ، منقطعين إليه عن الباطل من حيث هو باطل ، فنفتبط به وبذواتنا من حيث تتصل به ، ثم دام ذلك القدر سرمداً — فذلك عجيب عظيم جداً ؛ وإن كان أكثر من ذلك سرمداً أو غير مقيس إليه — فذلك أعجب وأعظم . فإن الادة فعل لتلك ، أي كونه بالفعل ليس افعل ، وإنما هو كمال إدراك وكونه^(٣) بالفعل للإدراك المخصوص بالملائم . ولهذا العلة نلتذ بالتيقظ ، لأنه إدراك ، وبالخير من حيث يستعمل ولا يعطل ، والفهم والتصور لذيذ لنفسه لأنه حياة تامة ، فإن الحياة كالتوة على هذا ،

(١) ن : الكلام . (٢) لأن هذا من شأنه لأنه إله .

(٣) أي : والادة فضلاً عن أنها فعل ، فهي إدراك للتمام ، وهذا يزيد في كمالها .

والرجاء والحفظ لئذيان لمكان القهم ، فإن الرجاء يحمل ما بالقوة كالموجود للدرك وفي الحال نلتذ بخياله ، والحفظ أى التذكر للأشياء السارة يجعلها^(١) كالموجود . وأما القهم فأنما يلذ لذاته ؛ ثم نقول وأما القهم المتقدم بذاته فللذى هو أفضل بذاته . أما الذى يفهم ذاته فهو جوهر العقل إذا اكتسب للمقول ، فإنه يصير معقولا في الحال كما يلامسه مثلا . وإنما يكون العقل والمقل والمقول [١٤٠ ب] واحداً بقياس ذات الشيء إلى نفسه ، فتكون هناك الذات واحدة هي الصورة المعقولة ، كما يقال : أولها ذاتها ، أى ذاتها غير مبيانية من حيث هي معقولة بذاتها . ثم يقول : « وهى حياة » ، أى حى بذاته ، أى كامل ، فى أن يكون بالفعل مدركا لكل شيء ، نافذ الأمر فى كل شيء . فإن الحياة التى عندنا إنما تسمى حياة لما يقترن بها من إدراك خسيس وحريك خسيس ، وأما هناك فالمشار إليه بلفظ الحياة هو كون العقل التام بالفعل ، وذلك هو العقل ، وخصوصاً العقل الذى من ذاته يتعمل كل شيء من ذاته . ثم قال : فأنن هو حياة وبصر متصل أزلى ، أى حى بذاته باق بذاته ؛ فإن هذا هو الإله .

< الفصل الثامن >

ثم يبحث هل المحرك المفارق للذى ليس بجسم واحداً أو أكثر من واحد . فيقول : إذا كانت الحركات كثيرة — والمحرك الواحد متحرك واحد — فيجب أن يكون عدد الحركات المفارقة كثيرةً بحسب عدد الحركات الأزلية ، ولم يبين لم يحتاج المتحرك من محرك كالمشتغى إلى أن يكون خاصاً بمحرك محرك^(٢) ، وأخذ ذلك مسلماً . ثم ينتج عن كلامه^(٣) مقدمة فى أن الجواهر المفارقة كثيرة ، على ترتيب أول وثان . قال : هذا حق — ولكن ليس يتنا بما قاله . فإن المتبلى الذى قاله لا يمنع من أن يكون محرك مفارق لمحرك كالمشتغى^(٤) والمتحركون عنه كثيرون — [ف] يجب أن يهتدى للسبب الموجب لذلك . وقوله : « على ترتيب أول وثان » ، إن عنى بالترتيب أن يكون بعضها علة لبعض

(١) أى يجعل الشيء المذكور كأنه موجود .

(٢) ن : حركة . وتصح أيضاً هذه القراءة بحى من التأويل .

(٣) ن : كلام .

فما بأن من كلامه ؛ فإن كلامه أوجب على سبيل المساعدة أن ههنا محركات مفارقة كثيرة ولم يتأت له أن يبين كيف أتينا بها إلى الأول الحق في الوجود ، وكيف أتينا ببعضها إلى بعض ، وهل هي معاً في النوات ، فلا يتعلق بعضها ببعض في الوجود ، أو تتعلق معاً أو على ترتيب ، ويجب أن يُعرف أن الرجل يرى أن لكل كرة محركاً مفارقاً غير متماهي القوة ، ويجرك كما يجرك المشتى . لِيَتَأَمَّلَ أن المشتى لا يكون مبدأ الحركة والتولى للحركة ، بل يكون آخرُ هو الذي يحرك كالماشق والمشتى للاتصال أو التشبه أو النيل أو غير ذلك من المشتى ، وأن ذلك هو المحرك بمعنى مبدأ الحركة المزاول للحركة ، فإنه لا محالة صورة للجزم السماوي مشاركة ، فهي نفس فإن الجزم نفسه بما هو جزم لا يتحرك بذاته . فإن سلمنا أنه يتحرك بذاته ، فليس يكون المتحرك على أنه مدركٌ معنى معقولاً يشتهي شهوة عقلية أو شبيهة بالعقلية . فقد بان عن مذهب أرسطو أنه يقول بمحركات تحرك على أنها مشتبهة ومقاومة ، ومحركات في أجسام السموات تحرك على أنها مشتبهة ومتشبهة .

ثم إنه يطلب عدد المحركين من عدد حركات الأكر ؛ وذلك شيء لم يكن ظاهراً بعد في زمانه وإنما ظهر بعد . ثم أخذ يوضح أن المبدأ الأول واحدٌ من جهة أن العالم واحد فيقول : إن الكثرة بعد الاتفاق في الجوهر بسبب كثرة العنصر . ثم يقول : وأما ما هو بالأينية الأولى ، أي الحقيقة الأولى للحق الأول ، فليس له عنصر ، لأنه تمام ، أي لأنه أينية قائمة بالفعل لا تتخالط القوة . فإذن المحرك الأول واحدٌ بالكلمة والعدد ، أي كلمته والقول الشارح لاسمه واحد ؛ وهو أيضاً واحد بالعدد ، أي إنما له ذاتٌ واحدة فقط لا تشترك فيها ذاتان .

ولما قال : ومحرك هذا السماء واحد ، قال : يجب أن تكون السماء واحدة ، فإنه لو كانت كثيرة لكانت مبادئها كثيرة ؛ ولا يجوز ؛ بل مبدؤها واحد . فبان من ذلك أن السماء واحدة . وهذا حق وقوى إذا رُئي وتَمَّ .

< الفصل التاسع >

ثم شرع في بعض صفات الإله جلَّت [١٤١] عظمته فيقول : وأما كيف يكون هذا المبدأ في ذاته وفي عقله لذاته ، ففيه صعوبة . فإنه إن كان ليس تعقله بالفعل ، فما الشيء

الكريم الذى له وهو الكون بأقصى كماله ؟ بل يكون ذا حالة كحالة النائم عندنا . وإن كان يعقل الأشياء ، فتكون الأشياء متقدمة عليه فيقوم بما تفعلها ذاته ، ويكون جوهره فى نفسه فى قوته وطباعه أن يقبل معقولات الأشياء ، فيكون فى طباعه ما بالقوة ، من حيث يُكتمل بما هو خارج عنه ، من حيث أنه لولا ما هو خارج عنه لم يكن له ذلك المعنى وكان فيه عدسها ، فيكون الذى له فى طباع نفسه وباعتبار نفسه من غير إضافة إلى غيره أن يكون عادما للمعقولات . ومن شأنه أيضا أن يكون له ، وإلا لم يكن البتة . فهو باعتبار نفسه مخاطب للإمكان والقوة . وإن فرضنا أنه لا يزال موجوداً بالفعل ، فلا يكون الذى له من ذاته الأمر الأفضل الأكمل ، بل من غيره ؛ ويكون كماله من جهة الشيء الذى يعقله ، فإنه لولا ذلك الشيء لما كان يعقله . وقد يُعبر عن هذا الغرض بعبارة تؤدي قريباً من هذا المعنى ، فيقول : وأيضاً إن كان جوهره العقل وأن يعقل ، فلذلك هو : إما بأن يعقل ذاته ، أو غيره . فإن كان يعقل شيئاً آخر ، فما هو فى حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله ؟ وهل لهذا المعبر بنفسه فضل وجلال مناسب لأن يعقل بأن يكون بعض أحوال أن يعقل له أفضل من بعض أحوال أن لا يعقل الشيء الآخر ، بل أن لا يعقل يكون له أفضل من أن يعقل ، فإنه لا يمكن له التسمُّ الآخر وهو أن يكون تعقل الشيء الآخر أفضل من الذى له فى ذاته من حيث هو فى ذاته شيء يلزمه أن يعقل ، فيكون فضله وكما له بغيره . ومن الحال أن يكون عاقلاً لغيره ، فإنه فى نفسه وفى رتبة وجوده الذى نخصه غير معتبر من جهة غيره ، عظيم الرتبة جداً لا يحتاج إلى غيره . ولا يتغير سواء كانت التغير زمانياً أو كان تغيراً بإرادته ، يقل من غيره أثراً ، وإن كان دائماً فى الزمان لكنه بعد القات فى الرتبة الذاتية . وإنما لا يجوز أن لا يتغير كيفاً كان ، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير ، لأن كل رتبة غير رتبته فى دون رتبته . فكل شيء يناله ويتوصف به فهو دون نفسه ويكون شيئاً مناسباً للحركة ، خصوصاً إن كانت بديلة زمانية . وهذا معنى قوله : فإن التغير إلى الذى هو أشهر .

ثم ما ادعاء من أن تتابع العقل له متعب ، خطأ ؟ ونسى أنه نفسه قال فى العقل الهولانى إنه يزاد بالتعقل قوة ولا يتعب فى جوهره ، بل بسبب ما يحتاج إليه فى العقل المنفعل وفى آلة العقل المنفعل ؛ وهو لا يدعى فى نفس الإنسان أنه بالتعلل عقل . ثم ليس إذا استكمل

الشيء يجب أن يكل ويتعب ، وإنما التعب هو أذى يفرض بسبب خروج عن الحالة الطبيعية . وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التي تتولى مضادة لمطلوب الطبيعة ؛ أما الشيء الملائم واللذيق المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكرره متعبا . ولا أيضا ما يقوله ثامسطيوس^(١) حق . فإنه يقول إنه إنما لا يتعب لأنه يعقل ذاته ، كما أن الشيء لا يتعب من أن يجب ذاته ، فإن العلة ليس هو أنه لذاته أو لغير ذاته ، بل لأنه ليس مضادا لشيء في جوهر العقل .

ثم نقول : وحينئذ لا يكون الكريم هذه الذات التي هي بالقوة ، ولا المقول الذي فرض أحسن وأحرى ، بل هذا الخروج إلى العقل ، وهذا الإدراك للمقول الخارج . فيكون الأثر المأخوذ من الخسيس في غاية الشرف . [١٤١ ب] وهذه كلها محالات ، بل عسى الصواب أن يجعله عاقلا لذاته في حد ذاته . فإن كثيراً من الأشياء أن لا تبصر خيراً من أن تبصر . فليس إذن الأفضل على كل حال أن يعقل أي شيء اتفق ، بل أن يعقل ذاته . فأقول : إن عني الرجل أن الأفضل أن يعقل ذاته فقط ، قد قال ما ليس بممكن . فإنه إن عقل ذاته على كنهه ما هي عليه عقل ما يلزمها لذاتها بالعقل ، وعقل كونها مبدأ وإثال^(٢) عليه أن يعقل الكل^(٣) وإلا لم يعقل ذاته بكنهها . وإن عني أن أول عقله هو عقله لذاته ، ومن ذاته يعقل الأشياء ، لا من الأشياء ، فلا تكون الأشياء سبباً لكونه عقلا ، بل يكون كونه عقلا في ذاته سبباً للأشياء — فهو صحيح . لكنه كان يجب أن يشير إليه ولا يسكت عنه . قال : وليس بمسكلم أيضاً أنه إن لم تبصر بعض الأشياء فهو خير من أن تبصر ، بل هو كلام عامي جداً . ثم قال : فإذا يعقل ذاته ، إذ كان الأقوى . أقول : إنه شبه أنه يرى هذا ويقول على أنه من ذاته يعقل الأشياء ، ولأنه يعقل ذاته وقوله : إذ كان الأقوى يعقل ذاته ، إذ كان أفضل كل شيء ، ولم يكن في أن يكون مستكمل الذات بالذات نقص ، بل بالنظر . ثم يقول : ويعقل العقل ، أي يعقل ويعقل أنها بالعقل متعلقة .

ثم يشير إلى أنه لا يفرق فيه العقل والعقل والمقول ، وليس يلزم كلامه هذا أن يكون مذهبه أن في كل شيء العقل والمقول والعقل واحد . وذلك لأنه فرض أنه يعقل

(١) راجع قبل س ٢١

(٢) كذا في الأصل ، فيما أنه تحريف وإما أنه يحتاج إلى شيء من التأويل .

ذاته ويبحث عن هذا ، وأعرض عما لعله يراه من أنه يعقل الأشياء من ذاته ولم يتكلم في ذلك . ثم نقول : إن كان كونه عاقلا وكونه معقولا مختلفاً ، فأى الحالين له أفضل ؟ فإن في ظاهر الأمر ليس أن يكون الشيء معقولا هو أن يكون عاقلا ، هذا حق ، أى ليس يجب أن يكون كذلك في كل شيء . وأما أن كونه معقولا كيف < هو > مبين لكونه عاقلا ، فذلك غير مُستلزم بل كونه معقولا هو أن تكون صورته غير مبينة لشيء غير هيولاني ؛ وكونه عاقلا هو أن يكون صورة شيء غير هيولاني غير مبين له . فإن كان هذا الشيء ذاته ، كان كونه معقولا هو كونه عاقلا ، وإن لم يكن ذاته كان المقول منه شيء والعقل شيء ؛ وإما العقل ؛ فلا ثالث في هذا الموضع ، إنما يكون ثالثاً في موضع يكون الذى يعقل فيه شيئاً^(١) والذى يعقل فيه شيئاً^(٢) ، ثم يكون العقل منه غير الثلاثة ، وذلك لأن العقل إما أنه معنى به جوهر الذات الذى من شأنه أن يعقل ، فيكون في ذاته عقلًا وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلا . فإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ، وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستمداده . وكيف كان ، فإنه يختلف في الذى يعقل غير ذاته ، ولا وجود لشيء بعينه ، وفي الذى يعقل ذاته ، إلا بمعنى أنه الذى يصح أن يعقل صحة تَمُّ الوجوب والإمكان .

ثم يقول : فليس الأمر على ذلك ، بل العاقلة والمقولة في مثل هذا التعقل واحد .

< الفصل العاشر >

ثم عزم على أن يوضح الحال في ترتيب الكل من حيث الأفضل والأحسن ، ومن حيث النظام والعقل . فيقول ما معناه : لئيلم كيف انطبع أن وجود الصانع والفاضل في طباع الكل ، أهما كما نظر قوم أنه مفارق ، أو هو موجود في ذوات الترتيب ، أو هو على أنه جنس لنوعين : مفارق ومخالط ؟ فإنا نعلم أن الترتيب الجيد يكون له نظام جيد ، ويكون فيه مبدأ هو أول الترتيب ، ليس هو لأجل الترتيب بل الجنس والترتيب كله لأجله .

ثم يقول : وقد ترتبت الأشياء كلها في طباع الكل على [١٤٢] نوع ما ، ليس على ترتيب للبهوات ، فليس حال السباع كحال الطائر ، ولا حالها كحال النبات ، وليس مع

ذلك مطلقة منفصلة منقطعة لا يتصل بعضها ببعض ، ولا يضاف بعضها إلى بعض ، بل هناك مع الاختلاف اتصال وإضافة جامعة للكل ، تجمع الكل إلى الأصل الأول الذى هو المبدأ الذى يفيض عنه الجود والنظام على ما يمكن فى طباع الكل أن يقرب عليه .

ثم يقول ما معناه : إن ترتيب الطباع فى الكل كترتيب المنزل فى أن الأحرار والأرباب فيها لا يطلق لهم أن يعملوا كل شئ كما اتفق ، بل يكون لهم أفعال مخصوصة مرتبة على النظام . وأما المالك والعبيد والكلاب والسنابير فقلما تشارك الأولين فى أعمالهم ، بل أكثر ما يفعلونه جار على ما يتفق ، وخارج عن الترتيب المحفوظ ، ومع ذلك فإن بدء الكل واحد من جملة أجزاء البيت وهو رب المنزل . فكذلك يجرى الحال فى الطبع فى أن يكون هناك أجزاء أول مسوِّدة ونفيسة لها أفعال مخصوصة مثل السموات ومحركاتها ومدبراتها وما قبلها ، وأجزاء خسيسة متأخرة يجرى أكثر أمورها على الاتفاق المخلوط بالطبع والإرادة وإن كان للصير فى كل حال إلى رأس واحد . ثم يقول : ومبدأ كل واحد منها الذى يُبْتَنَى عليه أمره هو احتماله فى نفسه هو على ذلك . فإن الدرجة الأولى إسمكانها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك ، والثالثة التى للأجرام السماوية دون ذلك ، والتى عندنا دون الجميع ، وإذا لم يكن فى احتماله لم يكن ذلك سبب المفيد المفيض للوجود ، بل لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكاله على هذا النحو . ولذلك تقع المعاهات والتشويبهات فى الأمراض لما يلزم من ضرورة للمادة الناقصة التى لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثانى ، بل : إما أن لا تقبلها أصلا ، أو تقبل منها السكال الأول دون الثانى . وليطلب كمال هذا الكلام وتمامه من الشرقيين . ثم إنه يقول — وصدقا يقول — إننا إن لم نُجَرِّ الأمور على هذا المنهاج التجاننا ضرورة إلى أن تقع فى محالات وقع فيها الذى قبلنا . ويعدُّ بعد هذا مذاهب الثنوية ويُقَدِّمها ^(١) .

(١) فى الأصل يفسدها . وهى قراءة تصحح أيضا ؛ ولكن ينلب على الظن أن يكون ما افترضنا هو الأصل .

شرح كتاب «أثولوجيا»
لمنسوب إلى أرسطاطاليس

من الشيخ الرئيس أبى على ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أئق وعليه أتوكل

الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وهو حسبتنا ونعم الوكيل .

(١) ليس معنى أن نفس الإنسان^(١) كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع^(٢) إلى بدن ولا تتلاسه ، ثم صارت إليه ؛ فإن هذا أمر^(٣) قد بان استحالة في الكتب ؛ وإن كانت النفس مع ذلك لا تموت ؛ ولكن معناه أن النفس آتيا وجب^(٤) لها أن لا تكون مجردة عن البدن تجرّد الأمور^(٥) العقلية المذكورة فيما بعد الطيبة ، بل وجده في الطبع علاقة وميل مع البدن في أول الأمر .

(ب) يريد أن يبين أن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهرًا يُنال الكمال في أول وجوده حتى يكون بحيث يمكن أن يوجد الوجود الأكمل في أول ما يُفرض^(٦) له في الوجود كحال الجواهر^(٧) العقلية الأول ، بل هي جوهر يُستكمل بما يحصل لها بضرب من الكسب والطلب ، وأنه يلزمه شوق غريزي إلى طلب ذلك الكمال وإن كان قد يشتغل^(٨) عنه . وقبل ذلك عرّف حال الجواهر العقلية فقال : إن كل جوهر عقلى أى يفارق للمادة فقط — أى ليس له وجود ولا كمال وجود ، إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة — موجوده^(٩) بالفعل أنه يعقل ذاته وما يلزم معقول ذاته من مبادئه^(١٠) وتوابعه ، عقلاً بالفعل . وإنما كان عاقلاً لذاته^(١١) لأن ذاته مجردة عن المادة ، معقولة لما يكون لها ويجوز اقترانه بها . فكيف

(ب) : شرح الفقرة : « كيف فارقت (أى النفس) العالم العقلى وأبعدت إلى هذا العالم الحسى الجسدى فصارت في هذا البدن اللبظ السائل الواقع تحت الكون والفساد . فنقول : إن هي جوهر عقل فقط ذو حياة عقلية لا تعقل شيئاً من الآثار ، فذلك الجوهر ساكن في العالم العقل ثابت به دائماً لا يزول عنه » (« أثولوجيا أرسطاطاليس » نصرة ديتريشى ، ص ٤ س ١٤ — ص ٥ س ٣)

قراءات نسخة النيمورية (ومزها : ت)

- | | | | |
|-----------------------------|---------------------|------------|-------------|
| (١) النفس الإنسانية | (٢) ترع | (٣) ناقصة | (٤) لم يوجد |
| (٥) الصور | (٦) مضرة الأول في ت | (٧) الجوهر | (٨) يشغل |
| (٩) موجوده بالفعل يعقل ذاته | (١٠) مادة | (١١) ذاته | |

حالها^(١) مع نفسها ؟ فإذا عقلت ذاتها ، فالمعقولات التي تتلذذاتها بلا واسطة تكون ممكنة لها أن تعقلها ؛ والممكن في مثل هذا الجوهر^(٢) واجب : إذ هو جوهر لا يتغير ، بل فرض على كماله^(٣) الأول . فتكون المعقولات التي بلا واسطة معقولة له ، والتي لتلك^(٤) بلا واسطة معقولة له^(٥) ، والتي يلزم من اجتماعها معقولة له . فيكون العالم العقلي معقولاً لها . وهو الحياة العقلية التي يبين أمرها في كتبه^(٦) ، وأنها أفضل كل^(٧) حياة وألذ كل حياة . فإن^(٨) الذات الحسية والنطقية كلها قاصرة عنه ، فقال : « في العالم العقلي » ، [١٤٦ ب أي في عالم التجرد^(٩) من العلائق المادية لا يتخالطها ولا يلتفت إليها ولا يلبس شيئاً من أحوالها . وقال : « ثابت فيه دائماً^(١٠) لا يزول عنه » ، أي^(١١) ليس هذا التجرد والتفرد يكون وقتاً دون وقت ، بل دائماً ، لأن سببه هو الاستغناء بالكمال الأول^(١٢) في الوجود عن كمال يطلب من بعد ثابت دائم^(١٣) ، ولا مرتبة له يطلبها ولا كمال ينموه ولا يشقائق غير ما حصله له^(١٤) .

(ج) قال : « وكل جوهر عقلي » ، أي من حيث هو جوهر مستغن عن أن يقوم بالمادة ، « يناله شوق » ، أي يحتاج أن يحصل شيء غير حاصل له ، « فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل قط » ، أي من حيث ليس واجداً للكمال^(١٥) في أول ما به يتجوهر فهو في درجة ثانية ، أي لا يكون عقلياً ميراً في قوام ذاته وفي كمال ذاته الذي يتلو قوامه ؛ بل وإن كان من حيث ذاته مجرداً عن المادة ، فإنه في حيث كمال ذاته الذي يكون له بعد ، ما لم يكن يحتاج إلى مادة . وأما البرهان على ذلك فقد صرح^(١٦) ، وهو أن كل حالة تكون بعد ما لم تكن فإنها تتعلق بالحركات الجسمانية وتنسب إلى الحركة المستديرة ، فإن^(١٧) ذلك البرهان لم يتم من حيث إن التجرد والتغير جسماني ، بل من حيث هو تجرد^(١٨) وتغير . وإذا كان كذلك لم يجوز أن يكون مثل هذا الجوهر الذي ليس له كمالته^(١٩) مع أول تجوهره ، عقلياً

(ج) : شرح الفقرة : « وكل جوهر عقلي له شوق ما » ، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له . وإذا استغاد العقل شوقاً ما ، سلك بذلك الفوق إلى سلك ما « (س هـ س هـ الح) .

- (١) حالها له (٢) هذه الجواهر (٣) كمال (٤) لتلك (٥) له : ناقصة في ت (٦) قد أمرها في قته (٧) كمال (٨) فإن (٩) المجرد من (١٠) دائم (١١) إذ (١٢) وهو الاستكمال بالكمال في الوجود عنه كمال (١٣) ودائم (١٤) حصل له (١٥) واجد السكمال (١٦) صرح (١٧) قال : ذلك ... (١٨) مجدد (١٩) كمالاً ، لأنه مع أول جوهره

صرفاً أى مجرداً عن المادة وعلاقتها من كل وجه . فإذا استناد العقل شوقاً كان طلبه لما يشتهى إليه في قبيل^(١) غير قبيل العقل . فإن قبيل العقل قبيل جلي ساطع مبذول إنما يحصل فيضه للشيء بسبب أنه لا شك ولا^(٢) نقص في جوهره ، فإن كان يمكنه أن يعدم^(٣) ذلك النقص وكان له أن يشتهى إلى مفارقتها^(٤) ، لزم ضرورة أن يطلب ذلك من حيز التغير ، لا من حيز الثبات^(٥) فإن حيز الثبات لم يمتثل عليه بإزالة النقص قصداً ، بل لقصور فيه ، واحتياج منه إلى صقال يحصل له في جناب آخر .

(د) قوله : « يَرَاهَا^(٦) في العقل » ، تحريف : فإن النفس لو كانت رأت العالم العقلي لسكانت^(٧) استكملت ، لأن رؤية الشيء^(٨) هو قبول صورته ؛ ولكن مغزاه إلى رؤية الأشياء التي في العقل ، أى^(٩) يشتهى إلى أن يراها في العقل . وبالجملة ، فإن الشوق^(١٠) يكون جملة غير مُفَعَّلة ، كمن يشتهى إلى الجماع ولم يعرفه ولا جرب أدته ، وكالحیوانات الغير الناطقة في ذلك فإنها^(١١) تشتهى إلى جملة لا تنفصل إلا عند النيل .

(هـ) أى احتياج إلى أن يصير مافيه بالقوة من الاستكسك بالصور العقلية موجوداً بالفعل .
(و) يجب أن يقال : ويشتهى شوقه إلى العالم الحسى ، لما بينا^(١٢) من أنه العالم الذى فيه يطلب التجرد^(١٣) .

(ز) أى < أن >^(١٤) النفس شيء عقل مجرد الذات عن المادة ، قد صارت له صورة

- (د) : « ولا يثبت في موضعه الأول لأنه يفتاق إلى الفعل كثيراً وإلى زين الأشياء التي رآها في العقل » (س ٥ ص ٧ الخ) .
(هـ) : « كذلك العقل إذا تصور بصورة الشوق المفتاق إليه < احتاج > إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة » (س ٥ ص ٩ الخ) .
(و) : « وعمرس على ذلك حرصاً شديداً وينضخ فيشجرها إلى العقل ليقوه إلى العالم الحسى » (س ٥ ص ١٠ - ١١) .
(ز) : « فانضخ إذا إنما هي عقل تُصور بصور الشوق » (س ٥ ص ١٢ - ١٣) .

(١) قبل — كذلك في حجة ما ورد فيه هذا اللفظ في هذين السطرين
(٢) لا يجبل وليسب نقص ... (٣) يقدم (٤) مقارنته
(٥) أن يطلب ذلك من حيز الثبات فإن حيز الثبات ... (٦) وأما في ...
(٧) كانت (٨) للعنى (٩) أى أنه يراها (١٠) التشوق
(١١) ذلك لأنها تشتهى ... (١٢) من : ناقصة (١٣) التجرد (١٤) الزيادة عن ت

شوق إلى العالم الحسى . فيها^(١) صارت له هذه الصورة — وبها تتصل بالعالم الحسى — تكون نفساً ؛ وأنها إنما هى نفس لأنها كمال نفس طبيعى آلى .

(ح) أى أن النفس قد يكون ما تُستكمل به عما^(٢) تشوقُ إليه أسراً كلياً ، وقد يكون أسراً جزئياً . فإن كان أسراً كلياً صير^(٣) صورته الكلية بالفعل وتصرف فيه تصرفاً كلياً من غير أن يفارق عالمها العقل الكلى ، أى أن هذا العقل للنفس وإن كانت^(٤) فى البدن برجه ما يصبح بذاتها ومن حيث تتصل بالعقول الفعالة ، غير مفارق لها ، أى بالإقبال نحو غيرها . وإن [١٤٧] كان ذلك الشوق إلى الأشياء الجزئية التى هى صور فى مواد^(٥) محاكية للصور الكلية زينتها النفس وزادتها نقاء وحسناً ، وسائر ذلك^(٦) . أى أن النفس يزيدنا حسناً بما يجردنا التجريدات المذكورة فى كتب «النفس» و «الحس والحسوس» . وأفضل ذلك التجريد العقل الذى يَشْرُ^(٧) عنها الواحى للمادية والأشياء التى هى فيها كالغذاء ، لأنها تظن أنها من^(٨) جواهر تلك الصورة^(٩) ولا تكون ؛ مثل أحوال محسوسة تظن أنها من حقيقة الأشياء فيها^(١٠) ، ولا تكون كذلك ، بل النفس الناطقة تنزهها عن تلك^(١١) القشور وتجردها^(١٢) عن الواحى^(١٣) القريبة وتتصرف فيها تصرفاً أفضل من تصرف العالل القريبة^(١٤) التى هى^(١٥) بحسب ما ذكرها هنا للأجرام السماوية . وذلك أن العلل القريبة^(١٦) أصقت الصور بمواد وواحى للمواد ، ولكنه^(١٧) يجب أن تعلم^(١٨) أن نصيب الأجرام السماوية الإعداد والهيئة والتدريج ؛ وكما أن^(١٩) الصور التوجعية فائضة من المبادئ الغير الجسمانية ،

(ح) : « غير أن النفس ربما اشتافت شوقاً كلياً وربما اشتافت شوقاً جزئياً . فإذا اشتافت شوقاً كلياً صوّرت الصور الكلية فلا ، ودبرتها تدبيراً عظيمياً كلياً من غير أن يفارق عالمها الكلى . وإذا اشتافت إلى الأشياء الجزئية التى هى صور تصورها الكلية ، زينتها وزادتها نقاءاً وحسناً وأسلمت ما مرض فيها من خطأ ، ودبرتها تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير عللها القريبة التى هى الأجرام السماوية » (مر ٥ س ١٣ الخ) .

- (١) فيها قد يكون نفساً (٢) بما (٣) صورت (٤) كان
(٥) مواد فائضة (٦) وصار ذلك لى أن
(٧) يشير (٨) فى (٩) الصور (١٠) فيه لا تكون ...
(١١) ذلك (١٢) تجريدتها (١٣) اللون (وفى هامشها : الكون)
(١٤) القريبة (١٥) تكون (١٦) ولكنه (١٧) تعمل
(١٨) فى م : وكال الصور... التصحيح من ت

إلا أنه إنما ذكر الأجرام السماوية لأنها هي التي تلتحق بتلك الصورة فيما يحصلها من تأثير القشور للمادية . وأما المبادئ الغير الجسمانية فإنما تفيض منها الصور على قياس ما هي فيها ، لكن إذا اتصلت بالتشـل^(١) السماوي خالطت قرائن لم يكن منها بد ، وقد تتأدى^(٢) إليها الأفعال والاشغالات المتصلة بين الأمور السماوية والأرضية حين صار لكل شيء منها نصيب بحسبه .

(ط) قال : هي مفارقة للبدن عند انتقاضه وتحله ، أي النفس الإنسانية^(٣) التي هي الأصل ولها هذه < القوى >^(٤) ؛ فإن الصحيح أن للإنسان ولكل حيوان نفساً واحدة ، ولها قوى عدة ، وأنها أصل^(٥) لانبعاث القوى . وأما أن القوى تبقى معها ، فهو بحث آخر .

(ي) أي أن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن فإنها إذا فارقت البدن رجعت إلى عالمها بأهون سعى . أقول : إن النفس لصقت بالبدن ليكون لها الزينة^(٦) التي تختص بالأمور العقلية ، وهو الزينة^(٧) العقلية ، وليكون لها إسمكان اتصال بالجواهر^(٨) العالية التي لها اللذة الحقيقية والجمال^(٩) الحقيقي والبهاء الحقيقي ، فسيبيل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط^(١٠) . ومن المعلوم أن اشتغال^(١١) النفس بالجانب الأدنى يصدده عن الجانب الأعلى ، كما أن إقباله على الجانب الأعلى يصدده عن الجانب الأسفل ؛ فإن النفس ليست غالبة^(١٢) للبدن حتى يكون البدن بالغالبة يصددها^(١٣) عن الكمال العلوي إذا^(١٤) لم يقع استئصالها على الوجه الذي ينبغي ، بل بهيئة عرض للنفس من

(ط) : فإن الأفسس كلها حية ، انبعثت من بدء واحد ؛ إلا أن لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه ، وكلها جواهر ليست بأجرام ولا تهل التجزئة . فأما نفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية وحيوانية وشرقية ، وهي مفارقة للبدن عند انتقاضه وتحليله « (ص ٦ س ١٤ الخ) .

(ي) : « غير أن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن ، إذا فارقت الجسم ، فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث » « (ص ٦ س ١٧ — ١٩) .

- (١) في م : التهديد ؟ والتصحيح عن ت
(٢) قد تأدى
(٣) انتقامه وتحله الإنسانية
(٤) الزيادة عن ت
(٥) في م : أصل القوى لانبعثت القوى
(٦) يصح أن تكون « الزينة » في ت
(٧) الجواهر
(٨) الكمال
(٩) يكتسب بها المحاسن بها فقط
(١٠) ومن المعلوم اشتغال بالجانب ...
(١١) غالبة
(١٢) بضدها (١٣) أو
(١٤)

الإقبال . فإذا صارت النفس بدنية وتمكنت فيها هيئات اعتيادية للأموار البدنية من الشهوة والغضب وغير ذلك بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها ، كانت النفس بعد البدن على الجملة التي كانت في البدن ، فتكون مصدودة^(١) عن العالم المألوف : ويعنى بالأوساخ زوائد رديئة رذيلة^(٢) غير طيبة ولا مناسبة تلزم الشيء الذي هو بالقياس إليها نقي . فإذا فارقت النفس البدن وهيأتها استملائية^(٣) ، بقيت متصلة بالعالم الأعلى ، لابسة الجلال الأبهى ، منقطعة عن العالم الذي كانت فيه .

(يآ) أى إذا فارقت البدن لم تتصل إلا بتعب شديد أى [١٤٧ ب] : تقامى عذابا شديدا كبيرا حتى^(٤) ينمحي عنها كل دنس ووسخ يعلق بها من البدن لأنها إنما تستبقى^(٥) بالأفعال الرديئة^(٦) . فإذا تمطلت جاز أن يبطل ، بل وجب . فإن قال قائل : كما أن الهيئات والكمالات التي ستحدث للنفس لا تتم إلا بالبدن على ما ادعيتم وبينتم ، فكذلك^(٧) بطلان الهيئات لا يكون إلا بالبدن ، فإن الشيء لا يبطل بذاته ؛ وليس حكم البطلان إلا بحكم التجدد ، فإننا نعلم أن سبب عدمه بعد ما كان موجودا إما أن يكون هيئة النفس الناطقة للفردة بطبيعتها التي تخصها عند الخلو من البدن ، أو سبب من الأسباب التي من خارج ، من الأسباب القائمة التي ليست على سبيل التجدد^(٨) أو سبب من الأسباب المتجددة ؛ أو تكون تلك الهيئة لا تبطل أصلا . ولو كانت الملة في ذلك هيئة النفس الناطقة أو شيئا من الملل القائمة ، لوجب أن تكون النفس كما تتجرد عن البدن تتخلص عن تلك الأوساخ ولا يكون لتزكيتها^(٩) وهي في البدن ولرياضتها وهي متعلقة بهذا العلم — قائدة : بل سواء كانت وسخة أو نقية خالتهما عند الفارقة واحدة . وذلك أنه لا يجوز أن يحصل للأوساخ من نفسها ضعف بلا علة ولا للمؤثرات فيها قوة جديدة بلا علة ، بل إذا لم يكن تجدُّد حال كانت الأمور كما

(يا) : « وأما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كالشئ بدنية لمدة انتماسها في قلات البدن وشبهواته ، فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى حالها إلا بتعب شديد حتى تُكسِّرَ عنها كلَّ وسخ ودنس علق بها في البدن » (س ٧ ص ١ الخ) .

- | | | | | | |
|-------|-----------------------|-------|--------|-------|-------------------|
| (١) | صوده — وهو تحريف ظاهر | (٢) | رذلة | (٣) | استغنائية |
| (٤) | حتى : فائضة | (٥) | تستبقى | (٦) | وإذا |
| (٧) | كذلك | (٨) | وأى | (٩) | ولا يكون له كسبها |

هى وبقيت ثابتة . فيجب إذن أن يكون التنقي عن الأوساخ لا يتأخر عن مفارقة النفس البدن . فإذا كان السبب فيه شيئاً من أسباب التجدد فلعلمه التناسخ في بدن آخر . لكنه إن كان في أبدان البهائم والسباع ، فالأولى أن تكون مثل هذه الأبدان أشد تأكيداً للأوساخ لا ماحية لها . فإن كان بدن آخر من أبدان الناس ، فالحال في ذلك البدن كالحال في هذا البدن^(١) . وهل للأغلب الأكثرى إلا أن يغلب القوى الحسية في الأبدان ١٩ والطبيعة لا تتعلق أعراض المصالح بالأمور التي لا تكون بالتساوى أو بالأقل . وإن كان سبب التجدد حركات سماوية أو أموراً أخرى تتعلق بالحركة ، فمفسر^(٢) الشيء البريء عن المادة مصكوكاً^(٣) عن الحركات الجسمانية من غير أن يكون له ذلك بتوسط مادة بشاركا . فلعل الحق هو أن تلك الهيئات تبقى في النفوس راسخة لا تبطل أصلاً . والجواب عن ذلك إحالة على « الحكمة الشرقية » .

(ب) ^(٤) قال : « ثم ترجع إلى عالمها الذى خرجت منه » ، أى تبقى مختصة بمجرة عالمها الذى منه ابتداء وجودها من غير أن تهلك أو تنبذ . قال : « ولا يمكن أن يعرض الإفساد لآنية من الآنيات التى مكانها عالم التجرد عن المادة والثبات لأن تلك الآنيات آنيات بالحقيقة » ؛ أى ليس يخالطها المادة فتخالطها ما^(٥) بالقوة فى جوهرها للوجود لها . قال : « لأنها آنيات لا تدتر ولا تنبذ ، كما قلنا » ، أى من أن قابل الفساد ذو مادة . غضب الله هو الوقوع بالبدن عن الاتصال بملكوته الأعلى الذى هناك النسيطة العليا والبهجة الأولى^(٦) . وحرصهم على أن يستغفروا هو لتأديهم بالهيئات الفرية للضادة واشتياقهم إلى أصدادها . فأما التزم على اللوق فهو من جنس استمداد الفيض الإلهى بالأدعية . وتطلب من « الحكمة الشرقية » .

(ب) : « ثم هى ترجع إلى عالمها الذى خرجت منه من غير أنها تهلك وتنبذ ، كما ظن أناس » ، لأنها متعلقة ببدنها وإن بددت منه ونأت . ولم يكن أن يهلك آنية من الآنيات لأنها آنيات حق لا تدتر ولا تهلك كما قلنا مزاراً • (ص ٨ س ٤ الخ) .

(١) كالحال في هذا البدن : نافضة (٢) فيصير (٣) صك الباب : أغلفة ، أى ممنوعاً

(٤) الترقيم يختلف في النسخين هنا ، ففى ت رقم : يا (٥) ما : نافضة

(٦) يمكن أن يقرأ فى ت : الأولى

(يج) قال: «حجبت الفكرة»^(١) عن ذلك النور والبهاء، أقول إن صريح التجرد والإقبال على الحق^(٢) مَمْنُونٌ بالنقص عن الوصول إليه [١٤٨]، فكيف إذا لمع^(٣) في ذهن غير الذي توصل منه إليه؟ وذلك الغير هو المبادئ المطلوبة للفكرة. فإن النفس إذا اشتغلت بشيء انصرفت عن غيره وحُجبت عنه وإن كانت الفكرة^(٤) > عنه < قد تنهج سبيلا إلى كثير من إدراك معنى الربوبية. لكن الإدراك شيء، والملاحظة^(٥) الحققة شيء، والملاحظة الحققة تالية^(٦) للإدراك إذا صرفت الهمّة إلى الواحد الحق وقُطعت عن كل خالٍ وعائق به ينظر^(٧) (وخلّج = فَعَلَمَ) إليه، حتى كان مع الإدراك شعور بالمدرَك من حيث الإدراك المناسب للذي الذي هو بهجة النفس الزكية التي هي في حالها تلك، والمخلصة^(٨) عن كل عنة، والواصلة إلى المشيق^(٩) الذي هو بذاته عشيق^(١٠)، لا من حيث هو مدرَك فقط ومعقول، بل من حيث هو عشيق^(١١) في جوهره. ولما كان الإدراك قد نجح به عنه الشواغل، فكيف المشاهدة الحققة! وأقول إن هذا الأمر لا يثبتك عنه^(١٢) إلا التجربة، وليس مما يقل بالقياس، فإن^(١٣) في كل واحد من الأمور الحسية بل أكثر ما يدرك منها بالقياس^(١٤)، وخواص أحواله تعلم بالتجربة، وكأن العلم لا يلحق بالقياس وكذلك كنه الذات الحسية؛ بل أكثر ما يدرك منها بالقياس إثباتها للمبهم^(١٥) عن التفصيل، كذلك في اللذة العقلية وكنه أحوال المشاهدة للجمال الأعلى إنما يعطيك القياس منها أنها أفضل بهجة. وأما خاصيتها فليس ينبغي إلا المباشرة وليس كلُّ بِمَيْسَرٍ^(١٦) لها.

(يد) الجزء في التعارف الظاهر يراد به ما يقابل به معنى ما من خير وشر يكون

(يج) : « فإذا سرحت في عالم الفكرة والرؤية، حجت الفكرة عن ذلك النور والبهاء » (س ٨ س ١٤ - س ١٥).

(يد) : « وقد ذكرت عند ذلك ارتقيلطوس، فإنه من الطالب والبحث عن جوهر النفس والحرص على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى. وقال : إن من حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأهل جوزى بأحسن الجزاء اضطراباً » (س ٩ س ٣ - س ٥).

- (١) الفكر (٢) ملوه (٣) سنج في الفكر
(٤) الزيادة عن ت (٥) والملاحظة الحققة شيء : ناقصة (٦) حاجة
(٧) في م: نظراً، والتصحيح عن ت (٨) كالمخلصة (٩) عشق (١٠) عنه : ناقصة
(١١) في : ناقصة (١٢) والأمور العقلية أحوال تعلم بالقياس وخواص
(١٣) الهم عن التفصيل كذلك كنه اللذة العقلية (١٤) ميسر لها

بإزائه وفي هذا الموضع قد جعل السى تكلف النفس الإعراض عن عشيقها الأول الذى هو البدن متنبهاً للمشيق الحقيقى ، وذلك فى أول الأمر جُسْمة^(١١) ماويحتاج إلى رياضة حتى يصير كالفريزة فتكون السعادة الأخروية^(١٢) جزءاً بإزاء هذا السى .

(به) قال : « فلما أخطأت » ، أى لما كانت ناقصة^(١٣) لم يمكن أن يوجد أول وجودها إلا كذلك ؛ « سقطت » أى احتاجت^(١٤) أن تنزل مثلاً عن مكانها متصلة بالعالم الحسى . قال : « وإنما صارت فى هذا العالم فراراً من سخط الله » < تعالى >^(١٥) أى فراراً من أن تكون ناقصة الجوهرة^(١٦) فتبقى بعيدة عن رعاية الله < تعالى >^(١٧) . التأويل فى ذكر بعضهم للتناسخ^(١٨) أن النفس الرديئة بعد^(١٩) مفارقة البدن تكون فى هيئات بدنية رديئة ؛ إنما يُسَمَّر بأذاها^(٢٠) حينئذ ، فتكون كأنها معادة إلى البدن وربما^(٢١) كان ذلك يضل^(٢٢) إليها نوعاً من التخييل قد أشير إليه^(٢٣) فى كتبه .

(يو) كأنه يقول : إن النفس إنما صارت إلى هذا^(٢٤) الصالح رحمة من الله على هذا العالم وتزينا له ، بأن تكون فيه حياة وعقل . فإنه ما كان يكون هذا العالم متقناً^(٢٥) إلا إقنان التام وقد نفس^(٢٦) ما هو ممكن من الحياة العقية . وإذا < كان > ذلك ممكنها ، وجب أن يفيض من العناية الإلهية التى هى جود محض ، ثم لم يمكن أن يكون لأجزاء^(٢٧) هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك أسكن^(٢٨) فيها النفس ليم^(٢٩) به هذا العالم وليكون فيه^(٣٠) من كل شيء بما فى العالم العقلى ما يمكن ، أى فتكون المادة الجسمانية

(٢) : « وأما أنبادوقليس فقال إن الأفسس إنما كانت فى المكان المالى العريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم » (س ٩ س ٩ — س ١٠) .

(يو) : « وإذا صار هو أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سخط الله تعالى ، (س ٩ س ١٠ — س ١١)

(يو) : ذكر أفلاطون هذا العالم ومدحه ، فقال إنه جوهر شريف سعيد ، وإن النفس إنما صارت =

(١) لم نجد هذا المصدر فى كتب الفقه ، ولطفاً فى الأصل : جشامة . وفوت : جسيمة

(٢) فى م : الأخيرة ؛ والذى أنبتاه عن ت (٣) أى لما كانت أى لما كان . وهو تحريف

(٤) م : احتاج ، ولتثبت عن ت (٥) الزيادة عن ت (٦) اللغات

(٧) التناسخ (٨) بعد : ناقصة

(٩) بإزائها (١٠) وإنما (١١) يتخييل (١٢) أشبه به فى كتب

(١٣) هذه . والكلام ساقط جمعاً حتى قول متقناً (١٤) مستقى (١٥) ما هو له من

(١٦) الأجزاء (١٧) سكن (١٨) تميز (١٩) منه فى

فيه مصوراً بصورة هي محاكية للصورة العقلية الحقة التي في عالم العقل على ما يمكن ، وأن يكون لها ضرب من الحياة كاهناك ، وأن يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك .

(يز) نيمَ ماحكم بأن جعل مبدأ الحق للمقول والشيء الموجود في المحسوس وهو للوجود الجرمانى ، واحداً وهو الحق الأول ؛ ونيمَ ما قال : « إن الخير لا يليق بشيء ... إلا به » لأن الخير في كل شيء هو كونه على أتم أنحاء وجوده الذى يخصه . وكل شيء [١٤٨] باعتباره ^(١) في نفسه مقطوعاً عنه الاعتبار ^(٢) للتملق بالأمر الإلهى ، مستحق للبطلان وهو غاية الشر ؛ وإنما يأتيه الوجود والخير الذى يخصه ، منه . فشكل ^(٣) شيء كأنه خُطِطَ من شرو غير ؛ فإنه باعتبار نفسه ناقص لاخير له ، وباعتبار الأول مستفيد للخير بحسب منزلته ومرتبته . والأول وجوده وكاله وعلوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شيء آخر ، وغيره لا يخلو من أحد حالين : إما أن يكون تارة بالقوة على كاله وتارة بالفعل ؛ وإما أن يكون أفضل من هذا ، فلا يكون له السكون بالفعل من ذاته بل من غيره ، فيكون ليس له السكون بالفعل بكل اعتبار ومن كل جهة ، بل إذا اعتبر بذاته لم يكن له السكون بالفعل ، ولا أيضاً كان ممتماً فيكون الذى يلزمه باعتبار ذاته الإسكان ، وهو قوة ما بوجه آخر ، إلا أنه قُرِنَ بإمكانه وجوب من غيره . ولا تناقض بين ^(٤) كون الشيء ممكناً بحسب ذاته واجباً من غيره ^(٥) . وأما الأول فواجب من نفسه ، عزّت قدرته .

== في هذا العالم من فعل البارى الخير . فإن البارى لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيرها فيه ، ليكون هذا العالم حياً ذا عقل ، لأنه لم يكن من الواجب ، إذا كان هذا العالم عطيلاً ممتناً في غاية الانقراض ، أن يكون غير ذى عقل . ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس . فللهذه الله أرسل البارى النفس إلى هذا العالم وأسكنها (في الأصل الطوبوع : وأمكنها) فيه ثم أرسل أغشنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم كاملاً (ص ١١ س ١ وما يليه) .

(يز) : « إن علة الأنبيات الخفية التي لا أجرام لها ، والأشياء الحسية ذوات الأجرام ، واحدة ، وهي الأنبة الأول الحق ، ونفى بذلك البارى الخالق عز اسمه . ثم قال (أى أفلاطون) : إن البارى الأول الذى هو علة الأنبيات العقلية القائمة والأنبيات الحسية الفائرة ، وهو الخير المحض ، والخير لا يليق بهى من الأشياء إلا به » (ص ١٢ س ١٠ وما يليه) .

(٣) وكل

(٢) والاعتبار

(١) باعتبار

(٥) من غير ذاته

(٤) من

(ج) أقول: إن صدور الفعل^(١) عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول لا بزمان، بل بحسب الفئات على ما صحح في الكتب. لكن التقدم لما أرادوا أن يعبروا عن الغلبة، وانضروا إلى ذكر القبلية، وكانت القبلية^(٢) في اللفظ تتناول الزمان، وكذلك في المعنى عند من لم يتدرب — أوهت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زمانى، وأن تقدمه تقدم زمانى. وذلك باطل.

المقالة والميمر الثاني

(آ) سأل: «إن النفس إذا رجعت إلى العالم المثل، فأتقول؟»، أى ما تحصله بالفعل؟ وما تذكر؟ أى تسترجع شيئاً غائباً عن الذهن. فنقول إنها إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة إلا بالمالها فإنما يجوز^(٣) أن يكون فيها بالفعل والرأى وسائر ما يفعل، ما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والسكون بالفعل، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كله فينتشئ به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتم حتى يحتاج إلى أن يفعل فعلاً ينال به كمالاً، ويقول قولاً ينال به كمالاً^(٤). وذلك هو الفسكو والتذكر^(٥) ونحوه، فإنها تُنْتَقَشُ بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى طلب لنقش آخر فلا تتصرف فى شيء ما^(٦) بما^(٧)

(ج) : «وما أحسن وما أصوب ما وصف الفيلسوف البارى تعالى ذلك إنه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلها» غير أنه ينبغي لسامع قول الفيلسوف أن يخطر فينهم عليه أنه قال إن البارى تعالى إنما خلق الحق في زمان. فإنه وإن توهم ذلك عليه من لفظه وكلامه، فإنه إنما لفظ بذلك إرادة أن يتبع عادة الأولين. فإنه إنما اضطر الأولون إلى ذكر زمان في بدء الحق لأنهم أرادوا وصف كون الأشياء، فاضطروا لذلك أن يدخلوا الزمان في وصفهم السكون وفي وصفهم الخلقية التي لم تكن في زمان البتة» (س ١٣)

(١) : «إن سأل سائل فقال: إن النفس إذا رجعت إلى العالم المثل وصارت مع تلك الجواهر الغلبة، فما الذى هو وما الذى تذكر؟ قلنا إن النفس إذا صارت في ذلك للسكان المثل إنما هو وترى وتضل ما يليق بذلك العالم العريف. إلا أنه لا يكون هناك شيء يضطر ما أن تضل وتقول» (س ١٤)

س ١١ — س ١٥ .

- | | |
|--------------------------------|--|
| (١) العقل | (٢) وكانت القبلية : ناقصة |
| (٣) فإنه يجوز... الذى : ناقصة | (٤) ويقول قولاً ينال به كمالاً : ناقصة |
| (٥) الفكر ناقصة، والذكر: مكروه | (٦) يسمى |
| (٧) شيء مما كان ... | |

كان في هذا العالم وفي تفصيلها على حياتها^(١) الجزئية طالبا لها من حيث كانت جزئية . ولا يجوز أن تنالها من حيث إنها جزئية ، فقد علم أن النفس بمجرد ذاتها لا تباثر للماني من حيث هي^(٢) جزئية ، والنفس الزكية تُعرض عن هذا العالم وهي متصلة بعدد بالبدن ولا تحفظ ما يجري فيه عليه ، ولا أحب أن تذكره : فكيف الفائز <ة>^(٣) بسعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق !

(ب) العالم الأعلى في حيز السرد والدمر هو عالم ثباتي ليس عالم التجدد الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر ، إنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالماني العقلية الصرفة والماني العقلية التي تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، فكذلك حال أنفسنا^(٤) . والحجة في ذلك أنه لا يجوز أن تقول إن صور المقولات حصلت في الجواهر التي في ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ، وقد بين ذلك فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال حتى إنه لا^(٥) يقع أيضا للمعنى الكلي تقدم زمني على المعنى الجزئي كما يقع هنا حين تُكتسب المعلومات « فيحصل الكلي أولا ، ثم تأتي الحال الزمانية <ف> يحصل التفصيل » ، بل يكون العلم بالمجمل من حيث هو مجمل ، والمفصل من حيث هو مفصل معا ، لا يفصل بينهما الزمان . وإذا كان هكذا في الجوهر الذي هو كائناتنا ، فكذلك هو في [١٤٩] الجوهر الذي هو كالشمع : فإن نسبة الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع^(٦) العوائق إلى الذي هو كائناتنا نسبة واحدة فلا^(٧) يتقدم فيها انتقاش عنه ولا يتأخر آخر ، بل الكل معا . ونقول إن كل شيء ، كليا كان أو جزئيا ، تحصل صورته في هذا العالم ، وكل جزئي فإنه مدرك هناك على الجهة التي لزم من أسبابه ، وهي جهة تجعل الجزئي كليا — قد بين

(ب) : « إن كل علم كائن في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ، لأن الأشياء التي في ذلك العالم كونت بغير زمان . فلكل صارت النفس لا تكون بزمان . ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التي كانت تتفكر فيها وهنا أيضا بغير زمان ، ولا يحتاج أن تذكرها لأنها كالمعنى الحاضر عندها . فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تتيب عنها إذا كانت في العالم الأعلى » (س . ص ١٨ — ص ١٦ س ٤) .

- | | | |
|-----------------------------|-------------|------------------|
| (١) ثباتها — وهو تحريف | (٢) هو | (٣) الزيادة من ت |
| (٤) الصاد — وهو تحريف | (٥) إنه يقع | (٦) ترفع |
| (٧) م : ولا ، والتصحيح من ت | | |

ذلك، وبين أنه لا بأس من أن تكون معلومات غير متناهية، فإب امتناع غير المتناهي إنما يكون في أشياء مخصوصة.

(ح) إن السائل سأل فقال : إنك لم تثبت في القضية أن العقل يعقل كل شيء من ذاته، ولعله يعقل أشياء^(١) أخرى لا من ذاتها بل من ذات تلك الأشياء؛ وما اللانع <عن>^(٢) أن يكون هذا هو العقل أيضا، وإن لم يكن التقدم والتأخر في ذلك زمانيا؟ فأجاب^(٣) فقال : إن العقول الفعالة تعقل جميع الأشياء من ذاتها كما تعقل المملولات^(٤) عن عللها الموجبة لها. فإن الشيء إنما يعقل وجوده من جهة ما يجب وجوده، إلا وجود المبدأ الأول الحق؛ فإنه لا يمكن أن تكون العقول الفعالة تعقل ذاتها^(٥)، فتجب عن عقولها ذاتها وجوب المبدأ الأول، فإن وجوب المبدأ الأول ليس عن ذاتها بل وجوب ذاتها عنه. بل يجب أن يكون عقلها للمبدأ الأول لها هو^(٦) من جهة تجلي المبدأ الأول لها. فإذا تجلت لها عقلته، وعقلت ذاتها، وعقلت كل شيء في الدرجات الثالثة. لكن لقائل أن يقول : إن العقل الفعالي إذا عقل^(٧) من ذاته أن وجوده من غيره، عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال، وهو عكس البرهان، لحاج من هذه^(٨) السبيل أن يعقل من ذاته المبدأ الأول. فنقول : إنه إن كان كذلك فالتصرف^(٩) الذي استعمله من الحركة صحيح، لأنه إذا عقل وجود ذاته^(١٠) عن غيره، ووجود ذاته هو عقلته، فتكون عقلته تلك عن غيره، فيكون^(١١) نائلاً — لكونه عقلا — ذلك العقل عن غيره. وأما وجوده عقلا لشيء بعده فليس يكون إلا عن ذاته، لأن كونه عقلا لشيء بعده معلول لكونه عقلا لذاته، لأن عقلته في ذاته علة لعقلته^(١٢) في غيره، إذ ذاته الذي

(ج) : « فإن قال قائل : إن العقل إذا لم يرد على الشيء ولم يلحق بصره على شيء، فلا محالة أنه فارغ خالٍ عن كل شيء. وهذا محال؛ لأن من شأن العقل أن يعقل دائماً؛ وإن كان يعقل دائماً فإنه لا محالة يلحق بصره على الأشياء دائماً. فلا يكون هو ما هو بالفعل أبداً. وهذا فيصح جداً. قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً. فإذا عقل العقل (في الطبرع : فإذا العقل) ذاته، فقد عقل الأشياء كلها. فإن كان هذا هكذا، قلنا إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلحق بصره على ذاته لا على غيره فيكون أحاط بجميع الأشياء التي دونه » (ص ١٨ س ١٩ — ص ١٩ س ٢٠).

- | | |
|-----------------------------------|------------------------------|
| (١) الأشياء أخرى — وهو تحريف ظاهر | (٢) الريادة عن |
| (٣) وقال | (٤) من |
| (٥) ذاتها | (٦) يكون من ... |
| (٧) عقلت | (٨) هنا |
| (٩) فالجسر | (١٠) ذواته هو عقلته |
| (١٢) العقلية | (١١) الكلمة ممزقة غير مفروقة |

هو العقلية التي تخصه ، علّة لكونه ذا عقل لغيره . فإذا نسب إلى الأول ، جاز أن قول
إنه عقل ذاته قَصَلَّ الأول . ولم يجوز أن يقول إن عقلية في ذاته علّة لعقليته ^(١) الأول التي
للأول بل معلولة له إذا كان هذا الوجود العقل معلولا لتلك الوجود العقل نائلاً عنه .
ويشير بالتحرك إلى النائل عن غيره . وأما إذا أضفته إلى ما بعده ^(٢) لم يكن الصحيح أحد
الوجهين دون الآخر بل كان الوجهان جميعاً إنما ^(٣) يكون الذي بعد في كونه معلولاً له وفي كونه
ذا وجود لما عقل فائضاً عن العقل ، لا أن العقل ناله من الآخر . وهذا بعد المساحة في أن
يجعل العقل التام عقلاً أولاً وجود ذاته ثم منه وجود العقلية الذي للبداً الأول ، بل
الأوجب أنه يعقل ^(٤) ذاته موجوداً بعقله لعلته ، فإن ذلك هو وجه التعقل الحقيقي . وإن تعقله
لعلته يكون بتجلي من العلة عليه لا يضيء ^(٥) بسبب التبتة إلا من ^(٦) العلة ، ليس ^(٧) بسبب
في ذات العقل المعلول ينال به العلة فيعقله بعد عقل ^(٨) ذاته . فإن قال قائل : إنك قد أوردت
التعقل لا من حيث ماهية المقولات مجردة فقط ، بل من حيث وجود ماهيتها ، وأنت تعلم أن
ماهياتها من حيث ماهياتها لا تتعلق في أكثر ^(٩) الأشياء بعضها ببعض ، إلا أن يكون أحد
المقولين جزءاً من معقول ثان هو مركب ، فيكون [١٤٩] ماهيته مائية ^(١٠) ماهيته . وإذا
كان كذلك ، لم يكن يعقل الماهيات التي ليست للمبادئ العقلية بأجزاء لها تابعا بعضها لبعض ^(١١)
والجواب أن الماهيات لا تعقل عند للمبادئ من حيث هي مفردة ماهيات ^(١٢) متمثلة كالصور
الأفلاطونية ، بل إنما تعقل ^(١٣) الماهية الثانية بسبب أنها توجد وتلزم من الماهية الأولى . وأما
من حيث لا تلزم فيها ، فلا تعقل تفريق متكررة ^(١٤) لا ينظم ^(١٥) بينها نظام واحد ولا يقع
فيها تقدم وتأخر . فإنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون ^(١٦) معا
لا ترتيب فيه .

- | | |
|-----------------------------|---------------------|
| (١) العقلية | (٢) ولم |
| (٣) أن | (٤) العقل |
| (٥) ليس : ناقصة | (٨) عقله |
| (١٠) في الأصل مهولة التخط | |
| (١١) بأجزاء تابعا لبعض | |
| (١٤) متكررة | (١٥) تنظم |
| (١٢) مفردة ماهية | (١٣) عقل الماهيات |
| (١٦) فيكون | |
| (٥) يضيء : ناقصة | (٦) في |
| (٩) الأكثر — وهو تحريف | |

(د) إن النفس^(١) السواوية من حيث هي جسمية ومن حيث هي^(٢) محركة لا على سبيل ما يحرك المشتاق والمشتوق ، بل على سبيل ما يحرك طالب الحركة — فهي مدركة للأحوال الجسدية بتوسط إدراكها بجسميتها إدراكا جسيما جزئيا يفارق الإدراك العقلي^(٣) الصرف . فهي^(٤) تدرك جسدها وتحريكها لها وما يشارك أجسامها في الحركة ؛ فتدرك من ذلك ما يلزمها ويتبعها^(٥) من الأمور التي تنسب إليها إذا رفعت إلى مبادئها ، فيكون إدراكها لأجسامها وما بعد أجسامها^(٦) على ضرب يليق بأجسامها . فيكون إنما تنشيه^(٧) بالإدراك بأجسامها من حيث تأخذ صورتها وتستمتع من صورتها صورة غيرها مما يكون ويتولد عنها وما يقارنها ويشاركها في التأثيرات الصادرة عنه . وتنشوق المبادئ للمقارفة على ضرب آخر ، ليس الآن الكلام فيه ، فيكون لها ذكر يليق بذلك النمط من الإدراك . وأما^(٨) الأض الأرضية فإنها تنشبه أيضا بالأمور المدركة الأرضية^(٩) وتوسطها يتوصل إلى إدراك السموات بالحدس ، ويكون ذلك ضربا آخر من الإدراك والتشبه . وكل واحد^(١٠) من التشبهين^(١١) هورتبة نازلة بالقياس إلى التشبه بالعقل . وذكر الماني العقلية ، وهو الانتقاش بالماني للمرأة عن القصور الخلاطة لها القريبة منها ، المرأة عن الجزئية التي هي من غواشي الماني المنزهة بالكلية التي هي تجريد الماني عن اللواحق القريبة . فلنفوس تشبهات ثلاثة : تشبه بالعقل يكون فيه كالذاكر للماني العقلية ، وتشبه بالأجرام السواوية ، وتشبه بالأجرام الأرضية . واستحصال كل تشبه بعد زواله [و]^(١٢) هو تذكرها ، ودوامه ذكر وحفظها .

(د) « إن النفس إذا ذكرت شيئا من الأشياء نصبت بذلك الماني الذي ذكرته ، لأن التذكر : إما أن يكون الصقل ، وإما أن يكون النوم . والنوم ليس له ذات ثابت ثابتة على حال واحدة ، نسكها تكون على حال الأشياء التي تراها ، أرضية كانت أم سواوية . إلا أنها على نحو ما ترى من الأشياء الأرضية والسواوية ، فكل قدر ذلك تسجيل وتصير مثله » (ص ٢٢ س ٧ — ص ١٢) .

- | | | |
|---|--|--------------------|
| (١) النفس | (٢) هي : ناقصة | (٣) الطل : ناقصة |
| (٤) وهي | (٥) ما يلزمها وما بعدها أجسامها ويتبعها من | |
| (٦) وما بعد أجسامها : ناقصة ، ولطها الزائدة في الرق السابق ، حدث هل من التاسخ واضطراب نظر . | | |
| (٧) يشبه | (٨) فأما | |
| (٩) فإنها ... الأرضية : ناقصة | (١٠) واحد : ناقصة | |
| (١١) التشبيه | (١٢) زائدة في م فقط . | |

(٥) إن المتوسط يتوسط على وجهين : فإن منه موصلًا ومنه حاجبًا^(١) . وإذا كان المتوسط موصلًا^(٢) ، صار بعد الاتصال كأنه غير متوسط ، لأنه إذا وصل ما يصل بالمتوسط^(٣) فمن حيث وصل لا يتم توسط^(٤) ، وإن كان من حيث به الوصول متوسط . وأما المتوسط الحاجب فهو الذي لولاه^(٥) لوصل الشيء : والخير^(٦) الأول يصل منه إلى الأشياء^(٧) ثلاثة أشياء : أحدها الوجود ، والثاني كالات الوجود الثانية^(٨) ، والثالث جلية ذاتها ونيلها ومعرفة على الوجه الذي يمكن . فالمتوسط الموصل : إما أن يتوسط في الوجود فيكون موصلًا للوجود ؛ وإما أن يتوسط في كالات الوجود فيكون موصلًا لكالات الوجود ؛ وإما أن يكون موصلًا لجليه ذاته . فهناك يكون الموصل مرتفعًا إذا وصل ، فيكون الشيء^(٩) مشاهدًا بجليه الحق مشاهدة بلامتوسط من حيث هي مشاهدة وإن كانت بمتوسط من حيث هي مشاهدة معاملة بجليه الحق غير محتجة بذاتها عن القوابل . وإن كان القبول لا [١٥٠] يقع إلا بمتوسط فذلك توسط الإيصال ، وهو رفع توسط الحجب ، فيكون المتوسط حينئذ كأنه زوال التوسيط ، وتكون جلية الحق سارية إلى أقصى ما يصح أن ينالها بيل المعرفة — وإن كثرت التوسطات — سرانًا هاتكًا للحجب .

(٦) جواب الشك أن النفس في حد^(١٠) قبلتها لا يجوز أن يكون لها إدراك جزئي معين ،

(٥) : « فإن النفس إذا كانت في العالم الأعلى اشتات إلى الخير المحض الأول . وإنما يأتيها الخير الأول بوسط العقل . بل ، هو الذي يأتيها . وذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شيء ولا يمنعه مانع من أن يسلك حيث شاء . فإذا أراد النفس أنماها ، ولم يمنعه مانع من ذلك ، جرمًا نأى كان أو روحانيًا . وذلك أنه ربما سلك ذلك الخير الأول إلى الشيء الآخر بوسط ما يليه . فإن شئت النفس إلى الخير الأول واطلب إلى العالم السفلي واشتات إلى بني ما فيه ، فإنها تكون في ذلك الشيء على قدر ذكرها إياه أو نوهها له » (من ٢٣ س ١ س ٩)

(٦) : « فإن قال قائل : إن كانت النفس تنوهم هذا العالم قبل أن ترد ، فلا محالة أنها تنوهم أيضًا بعد خروجها منه وورودها إلى العالم الأعلى ؛ فإن كانت تنوهم ، فإنها لا محالة تذكره ، وقد قلتم إنها إذا كانت في العالم العقل لا تذكر شيئًا من هذا العالم التة ؛ قلنا : إن النفس ، وإن كانت تنوهم هذا قبل أن تصير فيه ، لسكتها تنوهم يوم عقي . وهذا الفصل إنما هو جهل لا معرفة ، غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة . وذلك أن العقل يحفل ما فوقه بجهل هو أشرف من العلم » (من ٢٣ س ١١ — س ١٧) .

- | | | |
|----------------------------|-------------------------------------|-----------------------|
| (١) فإن منه متصل ومنه حاجب | (٢) حاصل | (٣) إلى المتوسط |
| (٤) متوسط | (٥) في م ، ت : لولا هو . ويصح أيضًا | (٦) الجزء |
| (٧) الأشياء : نالصة | (٨) كذا في م ، وينقص في ت | (٩) الشرف بهذا الجلية |
| (١٠) أو : جد ، كما في ت | | |

فلا يكون لها شوق جزئى معين ، بل يكون نوعٌ من الشوق كلى . وإن كان إلى جزئى كالشوق إلى الغذاء^(١) مثلاً حتى يتعين بسبب غير الشوق ، فلا يكون إذن الشعور < بالبدن^(٢) > بحسب ذلك التقدم شعوراً جزئياً . كذلك لا يكون بذك البدن لوبيق بعده^(٣) ذكراً وهماً بل عقلياً غير مخصص . وهذا الضرب من الإدراك — وإن سميت بهما عقلياً — فهو جهل بالجزئى من حيث هو جزئى . إلا أن ذلك الجهل ليس جهلاً نقص بل جهلاً شريف . وهذا كما قيل : « أن لا يعلم كثير من الأشياء أفضل من أن يعلم^(٤) » . والجهل جهلان : جهل لما هو فى المرتبة^(٥) العالية ، و جهل لما هو فى المرتبة^(٥) السافلة . وكل واحد له حكم غير حكم الآخر : فالشئ العالى قد يجهل كنهه لمعجز السافل لا لكونه مجهول السكنه ؛ والشئ السافل قد يجهل كنهه لكونه فى ذاته مجهول كنهه^(٦) الجزئى . والعقل لا يتصور فيه الحقيقة الإلهية إلا بضرب من المقاييسات واعتبار اللوازم وبالأشياء الخارجة عنه كما يُفطن له من طريق الرسم . ولو كانت ذات العقل ذاتاً يتوصل من ذاته إلى أن يثبت له كنه حقيقة الأول كأنه كان ذات العقل موجبة لذات الأول حتى يلزم عنها اكتناها ذات الأول . فإذا كانت ماهيته غير موجبة لماهية الأول بل الأمر بالعكس ، لم يكن تجلّى ذات العقل للعقل ناقلاً للعقل عن ذاته إلى ذات الأول ، بل إنما تطلع عليه حقيقة ذات الأول من ذات الأول من حيث يجب لها الطلوع على^(٧) كل مستعد قابل وجوباً من جهته وليس من جهة القابل إلا الاستعداد . فيكون إدراكه لإياه من حيث يُنبأل عنه فقط من غير وجوب فى ذات العقل ولا الماهية^(٨) أصلاً . ومن عادة القوم أن يجعلوا مثل هذا الإدراك فى التصورات والتصديقات جميعاً ناقصة غير مكتملة . وأما الكلام الفصل فيها فليُتأمل فى الكتب وفى « الحكمة المشرقية » وأنه كيف يجب أن يقال فى إدراك العقل لما فوقه^(٩) .

(ز) يقول إن الأنفس لا تتذكر أحوال العالم من حيث هى جزئية ، وبهذه الجهة

(ر) : إن النفس إذا فارقت هذا العالم الأعلى وصارت فى العالم العقل ، لم تتذكر شيئاً مما علمته ، ولا سيما إذا كان العلم الذى اكتسبته دنياً ، بل تحرس على رفض جميع الأشياء التى نالت فى هذا العالم ، ولا (فى الطلوع : ولا اضطرت إلى أن تكون هناك أيضاً تجلّى الآثار الى كانت تجلّوها ههنا . وهذا قبيح جداً أن تكون النفس تجلّى آثار هذا العالم وهى فى العالم الأعلى » (ص ٢٢ س ١٤ — ص ١٩) .

(١) الملا (٧) الزيادة عن ت (٧) أو بنى بمد ذكرأ
(٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ، مقالة اللام ، ف ٩ ، ١٠٧٤ ب ٣٣ . وراجع قبل
ص : ٢٠ ، ٣١ . (٥) الرتبة (٦) له (٧) على : ناقصة
(٨) م : لية (٩) لما فوقه : ناقصة

لا تكون مذكورة^(١)، وإلا لوجب أن يعرض لها الاغفالات الجسدية، لأن إدراكات^(٢) أمثال هذه الأشياء تكون باغفالات جسمية، فإنها إنما يمكنها أن تذكر ما يمكنها أن يتصوره التصور التخيلي المنسوب إلى القوة المصورة، وذلك إنما يكون لها إذا اغفلت^(٣) بتوسط آلة بدنية وصار^(٤) لها الآثار الخاصة بالعالم^(٥) الجسدي فتكون بعد المفارقة كأنها مواصلة.

(ح) إن النفس لها في جوهرها قوة واحدة لهما^(٦) قوى مختلفة، ولا أيضاً هي مجموع من قوى مختلفة، بل هي مبسطة^(٧) الذات، ذات^(٨) قوة شريفة، وهي التي لها في نفسها^(٩) وهي القوة العقلية وتعطي الأبدان القوى ما دامت على مزاجها. فالقوى^(١٠) إنما تتكرر من حيث هي قوى للبدن في البدن، لا للنفس في النفس، بل للنفس بأنها منه. ولا يجوز أن يقال إن النفس واحدة ثم انقسمت هي أو قوى فائضة منها لالسبب^(١١) منها بل لسبب^(١٢) البدن، حتى لما كان البدن كثير الأجزاء <والقوى>^(١٣) مختلفة في المزاج صارت النفس بسببه كثيرة الأجزاء والقوى مختلفتها^(١٤)، وإلا فالسبب الذي أوجد^(١٥) للبدن [١٥٠] أجزاء مختلفة الأمزجة إلا النفس؟ وما السبب في أن جعلها مختلفة الأمزجة والهيئات إلا^(١٦) لأن القوى التي تحتاج إليها النفس في سكونها في هذه الدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها في أنفسها لا بسبب أن الأبدان^(١٧) هي التي جعلتها مختلفة، بل الأبدان هي التي هيأت باختلافها قبول الاختلافات منها؟ فلما كانت النفس تحتاج في استكمالها إلى^(١٨) بدن، خلق لها بدن لتتعلق به. ولما كانت تعال كمالها العقلي بتوسط الإدراكات الحسية، احتيج إلى أن يكون لها قوى حسية بعضها تنال في خارج وبعضها لحفظ ما يُنال وتوصيله إلى النفس، واحتيج لها بعد القوى الحسية

(ح) : « وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها ؛ بل هي مبسطة ذات قوة تعطي الأبدان القوى إعطاءً دائماً . وذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب ، فلما صارت النفس تعطي الأبدان القوى ، تنسب إليها تلك القوى لأنها علة لها ، وصفات الملوك أخرى أن تنسب إلى العلة منها إلى الملوك ، لا سيما إذا كانت شريفة تليق بالملكة أكثر مما تليق بالملوك » (س ٢٨ س ٥ - س ١٠) .

(١) بهذه الجهة تكون مذكورة

- | | | |
|--------------------|-------------------|------------------------------------|
| (٢) إدراك | (٣) اغفلت جسمية | (٤) لها : نافذة |
| (٥) بالعلم | (٦) لأنها | (٧) مبسوط |
| (٨) ذات : نافذة | (٩) أنفسها | (١٠) والقوى |
| (١١) بسبب | (١٢) الزيادة عن ت | (١٣) في المزاج... مختلفتها : نافذة |
| (١٤) وجد | (١٥) لا | (١٦) قوى ... الأبدان : نافذة |
| (١٧) استكمالها بدن | | |

إلى قوة^(١) دَفَاعَة للضار غضبية وخوفية ، وقوة جلالة النافع والضرورى شهوانية غذائية . فكانت بعض هذه القوى تحتاج إلى النفس أولاً حاجة^(٢) الواحد إلى الواحد ، وبعضها يحتاج إليه بتوسط الحاجة إلى قوة قبلها وقبلها بتوسط حاجة ثابتة ، وُحِلَّت النفس بحيث^(٣) يصلح أن تفيض عنها في البدن هذه القوى ، فيكون بعضها ، وإن كان أولاً في الوجود للمادى^(٤) ، أخيراً في الوجود الصورى . فإن سأل سائل : لم كثرت القوى ، ولم انقسمت ؟ فالجواب : إن عنيت أنها لم هى مختلفة^(٥) فى ماهياتها — فليس ذلك لعله من خارج ، فإنها لا يمكن ألا أن تكون كذلك . بل^(٦) ! إن كان فيها شيء مركب فتكون علته لوجود ذلك التركيب . وأما كون ذلك التركيب ذلك الشيء فلا علة له لاختلاف ماهيات الأشياء من حيث هى ماهياتها ، بل لا يمكن إلا أن تكون مختلفة وأوجب لها أن تكون مختلفة^(٧) . وإن عنيت أنه كيف أمكن أن يوجد عن الواحد أشياء مختلفة الماهيات فنقول : أمكن ذلك بأن أعد لها موضوعات مختلفة جاز أن يصدر عن الواحد فيها آثار مختلفة . وإن عنيت كيف وقع إليها قسمة شيء — فإنا وقع قسمة شيء ، فإنه^(٨) ما انقسم ألبتة^(٩) نفس واحدة إلى قوى^(١٠) كثيرة مختلفة . بل قد تنقسم نفس ما كالنباتية^(١١) إلى أجزاء متشابهة فى أجزاء متشابهة^(١٢) أو مختلفة ؛ وإما أن يكون الواحد البسيط قد انقسم إلى كثرة^(١٣) فلم يعرض ذلك ألبتة للنفس الأول فى ذاتها ، ولا لشيء من قوى النفس .

الميعر الرابع^(١٤)

(أ) أورد ضرباً من التعريف للحس الباطن ليس على سبيل التباس بل على سبيل المشاهدة التى ليس يُيسَّر كلُّها ، بل إنغا يُيسَّر لها صاحبُ النفس بفسالة^(١٥) هذا العالم

(١) : السرح هنا يتعلق بالمفحات من ٤٤ لى ٥٠ بدون تحديد لموضع بالقات .

- | | | |
|--|---------------------|--------------------------------|
| (١) دَفَاعِيَّة . | (٢) إذ لا حاجة | (٣) صلح |
| (٤) فى الوجود للمادى أخيراً : نافعة (٥) لم تنمى مختلفة من — وهو تحريف شديد | (٦) بل | (٧) وأوجب ... مختلفة : نافعة |
| (٨) فإنه : نافعة | (٩) البتة : نافعة | (١٠) قوى : نافعة |
| (١١) كالإنسانية | (١٢) كثر | (١٣) كثر |
| (١٤) الميعر الثالث | (١٥) فسالة هذا | |

للتحليل ونساسة مبلغ شهواته وأعراض الغضب والطمع وغير ذلك فيه . فإن^(١) جميع ذلك دون أن يستحق احكام المنة عليه . فإذا زكّي نفسه وطرح عنها هذه الأغشية وراضها وهذبها^(٢) ، أعدّها لقبول القبض العلوي . فرأى أول شيء حُسن نفسه في جزئيتها واحتلالها وحقاها عما يعبد غيرها ، وصار إليها من الله تعالى نورٌ يصرفها عن كل شيء . ومجترع عندها كل شيء حسى ، فابتهج واعتبط وعزّ عند نفسه وعلا ورسم دود هوة اللسكوت^(٣) المرددين في لاشيء للتناحرين^(٤) عليه ، يتغام في ذلك التخييط ، إذ صاروا إلى البوار ، وضل عنهم ما كانوا يطلبون ، ورحمهم من حيث هم مخوفون بكل غم وخوف وحسد وهم^(٥) ورغبة وشغل في شغل في شغل^(٦) ، وذلك بهجة ونور يأتي من عند الله بتوسط العقل ليس يهدى إليه الفكر^(٧) والقياس إلا من جهة [١٥١] الإثبات^(٨) ، وأما من جهة خاص ما هيته وكيفيته فإما يدل عليه المشاهدة . ولا ينال تلك المشاهدة إلا من استعدّها لها بصحة مزاج النفس^(٩) ، كما أن من لم ينقّ الحلو^(١٠) فيصدق^(١١) بأنه لقيد ، بضرب من القياس أو الشهادة ، ولا ينال خاصة الاتذّاب إلا بالتطعيم إن كان مستعداً لصحة مزاج البدن . فإن كانت هناك آفة لم يلتذّ بها أيضاً ووحدت المشاهدة مخالفة لما كان يقع^(١٢) به التصديق السالف .

(ب) لما أشار إلى النور التي يسبح على النفوس الزكية من النور^(١٣) الحق ، قال : إن النور الحق الأول جلت عظمتة ليس نورا ، ولا على أحد وجهين : فإنه ليس نورا على أنه نور شيء يتصل^(١٤) إلى ما يصل إليه ذلك الشيء ، ويكون وصول ذلك الشيء سبب وصوله ؛ وأيضاً ليس هو نورا لصفته من صفاته حتى يكون هو شيئاً^(١٥) ليس له النورية في هويته ، بل في شيء من صفاته^(١٦) وتوابعه ؛ بل هويته نور من حيث هو هويته . وذلك أن الشيء من حيث

(ب) : الإشارة الموجودة هنا لم تشر عليها بحرفها في المتن من « أتولجيا » ، لكنه يستتج وبقيّة الفقرة مما سنورده بعد خاصاً بالفقرة ج .

(١) وإن	(٢) هدبها	(٣) غير واضح للمنى
(٤) للتناحرين	(٥) وهم	(٦) وشغل في شغل
(٧) أى	(٨) العقل يهتدى إليه الفكر	
(٩) الإثبات	(١٠) البدن	(١١) الحلو : نالصة
(١٢) فيصدق	(١٣) وقع	(١٤) نور
(١٥) فيقبل ... فيكون وصول ..		(١٦) م : شيء
(١٧) حتى يكون ... من صفاته : نالصة		

هو واجب الوجود ، وهو ذات الحق الأول ، هو الجمال والكمال والزينة والبعد عن الخاطلة للمادة والعدم وما بالقوة وسائر ما به يقبح^(١) وجود الشيء وينزل ويسفل . فإذا^(٢) كان الشيء نورا بذاته ونورا قائما بذاته^(٣) ليس لغيره ، جاز أن يصل بكل شيء إلى كل شيء . إذا كان مستعداً لقبوله ليس يختص من قبل ذاته بشيء هو نور فيه محجوب به عن غيره ، بل هو نور لكل شيء غير محجوب الذات عنه بشيء^(٤) من الأشياء الآخر ، بل هو يصل إلى كل قابل بتجلي ذاته لذاتها وصولاً^(٥) بذاته ؛ ويصل إلى كل شيء من طريق كل شيء ، فإنه ساطع على كل شيء متأد عنه إلى كل شيء ، لكن هو بل الأشياء تقتضى ترتيباً خاصاً في النيل ، ليس بسبب هويته واحتجابها ، فهو المتجلى لكل شيء بكل شيء .

(ح) أى إن^(٦) كانت فاعليته لا بذاته بل بصفة فيه ليس مبدؤها من ذاته على أن تكون الصفة لازمة من ذاتها^(٧) ، فكان^(٨) ما يلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة يكون مبدؤها الأول ذاته لا باعتبار تلك الصفة — لسكانت الصفة التى له التى بها يفعل ليست من ذاته بل من غيره ، فصارت فاعليته من غيره ، فلم تكن^(٩) فاعليته فاعلية الفاعل الأول . ونقول إن المبدأ الأول عزّت قدرته إما أن لا تكون له صفة البتة ؛ بل يكون ذاتاً مجردة عن الصفات إن أمكن ذلك ؛ وإما أن تكون صفته معلولة ذاته ، تابعة له ، لازمة ، فإن كثيراً من الصفات تنبع الذوات مثل الأمر الذاتى للإنسان الذى هو هوية ذاته يقيم أنه محال^(١٠) وأنه كذا وأنه كذا من الخواص والأعراض اللازمة التى ليست مقومة له بل تابعة لوجوده متقومة بوجوده . فإن جعل الأول صفة ليست معلولة لذاته ، كانت مكافئة لذاته في وجوب الوجود

(ج) : « والنور الأول ليس هو بتورفى شيء ، لكنه نور وحده ، قائم بذاته . فذلك صار ذلك النور بغير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الأشياء الفاعلة . فإن جميع الأشياء الفاعلة إما أفاعيلها بصفات فيها ، لا هويتها . فأما الفاعل الأول فإنه يفعل العى بغير صفة من الصفات ، لأنه ليست فيه صفة البتة ، لكنه يفعل بهيته ، فذلك صار فاعلاً أولاً وفاعل الحسن الأول الذى فى السبل والنفس » (ص ٥١ س ٧ — ص ١٢) .

- | | |
|--|---------------------|
| (١) فتح ؛ وهو محريف ظاهر | (٢) وإذا |
| (٣) ونورا .. بذاته : ناقصة | (٤) بهي : ناقصة |
| (٥) أى الشيء الآخر غيره . وقت : وهو لا بذاته | |
| (٦) إذا | (٧) قائم من ذاتها |
| (٨) وكان | (٩) تكن : ناقصة |
| | (١٠) لخال |

ولا سببق لذاته عليها بالماله . فوجب من ذلك أن يقع وجوب الوجودين على أسرين . وذلك قد يُبين امتناعه^(١) فوجوب^(٢) الوجود دائماً هو لذاته تعالى وإن كانت له صفات نعى واجبة بوجوب ذاته . فهذه هي المألولة . وإذا كان فيها النورية المشرقة على التوابل ، فإن مبدأها الأول يكون ذاته لا تلك الصفة إن كانت .

(د) قال : الروحانيون أصناف . فترك الصنف الذى عقلته وعرفته وهو العقل والنفوس ، وذكر الصنف الذى^(٣) هو كالنفوس فى العقل والنفوس الزكية . فإن العقل بالفعل منتقش^(٤) بمهية كل موجود [١٥١ ب] ، وأنه ليس الأمر^(٥) على ما يقولونه إنه لا كثرة هناك ، ولا أيضاً السكثرة هناك بحيث تكون أجزاء الذات ، بل هي لوازم للذات وبعضها لوازم لبعض فى عالم المعقول على ما فصل فى « الحكمة المشرقية » خاصة . فإذا كان كذلك ، فالعالم المحسوس منقوش بما^(٦) فى العالم المعقول بضرب من روحانيات تلك النفوس المجردة عن المادة الجسمانية . والفرق بينهما وبين نفوس العالم المحسوس أن نفوس العالم المحسوس رتبة فضلية^(٧) وشرف للذات المادية التى هي نقوش لها وهناك . فإن نقوش المعانى التى للعالم المحسوس ليست زينة للذات التى يلزمها تلك النقوش من حيث تعقل بل تلك الذات مقرنة بنفسها ، وأشرف من تلك النفوس العقلية التى يلزمها^(٨) من حيث تعقل ذاتها ، إلا أن تكون النفس للمهية أعلى ، فتكون رتبة وجلالة للمهية السافلة مثل تجلى هوية الحق الأول إذا نالها^(٩) ذات العقل ، وصورة العقل إذا نالها النفس من حيث هي صورة العقل . فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما فى السماء

(د) : « والروحانيون أصناف : وذلك أن منهم من يسكن السماء التى فوق هذه السماء النجمية ؛ والروحانيون الساكنون فى تلك السماء كل واحد منهم فى كعبة تلك سمائه . إلا أن لكل واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه ، لا كما يكون الأشياء الجرمية التى فى السماء لأنها ليست بأجسام ولا تلك السماء جسم (م : حساً) أيضاً ، فلكل صاركل واحد منهم فى كعبة تلك السماء . ويقول إن من وراء هذا العالم سماء وأرضاً وبحراً وحيواناتاً ونباتاتاً وناساً سائرين (فى الطيور هذه الأسماء كلها مرفوعة) ؟ وكل من فى هذا العالم سائر ، وليس هناك شيء أرضى أليسة . والروحانيون الذين هناك ملائمون للألس التى هناك لا يتغير بعضهم من بعض ، وكل واحد لا يتأق صاحبه ولا يضادّه ، بل يستريح إليه » (س ٥٢ ص ١٦ — ص ٥٣ ص ٦) .

- | | |
|-----------------------------------|------------------------------|
| (١) فوجب فى ذلك . امتناعه : ناقصة | (٢) فوجب |
| (٣) الذى : ناقصة | (٤) معين |
| (٥) ليس إلا على .. | (٦) بما : ناقصة |
| (٧) وفصيلته | (٨) بل تلك .. من حيث : ناقصة |
| (٩) فإنها لها ذات .. | |

والعالم بنوع أعلى وأشرف ، فإذا انطعم بها مادة العالم الجسائي يَشْرَفُ بها ؛ إلا أنه لا ينالها كما هي ، بل كما يمكن لها وكما تصير به جزئية ملازمة للقواشي ، وتلك الصور التي من ^(١) عالم العقل ليست تتميز ونفرد ^(٢) ويقوم كل واحد منها بعزل من الآخر ، كما أنك ترى الشمس في العالم الجسائي بعزل عن القمر وزيداً عن عمرو بل كلها معاً وكل منها في كل الآخر ، لوجاز أن يكون لكل واحد منها هناك قسمة — فلا مثوية ^(٣) إلا بالمعنى قطع ، وأما بغير ذلك فلا . وأما هذه التي في الأجسام فهي متتابعة في المعنى وفي غير المعنى إذا كانت أجساماً . وأما إذا لم تكن أجساماً ، فربما كان الكثير منها معاً كاثقون والرائحة في التفاحة : فهذا ربما أشار إلى تفهيم شيء مما هناك مما لا يقابن إلا بالمعنى . وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهي بعيدة عن منافرة تجري بين غير ^(٤) الأجسام من الصور المتضادة والمتنافية التي لا يجوز اجتماعها معاً في ذات واحدة . بل صور للتضادات والمتنافرات هناك متسالة ^(٥) متساعدة ، كمال ^(٦) كل واحد بأنه مجامع للآخر وبحيث يصلح أن يجمع الآخر ويكون معه لروحانيته ^(٧) .

الميمر الخامس

[١٤٣ ب] فصل ^(٨) . المبدع على الإطلاق هو الذي وجوده من شيء آخر وله من نفسه أن لا يكون له وجود ، ثم ليس يتوسط مادة قدّر فيها وجود ذلك ، والمبدع على الوجه

- | | | |
|----------|----------------------|-----------|
| (١) في | (٢) محمود . وهو محرم | (٣) يسونه |
| (٤) تنير | (٥) مثالة | (٦) باكال |

(٧) هنا وردت التعليلة التالية في صلب النص في كلتا النسختين :

« من ميسر من كتاب « الأثلاث » مكتوب في مجموع الإلهية وهو الفصل الذي أوله : المبدع على الإطلاق وهو الذي وجوده ... للم الفصل الذي آخره : وقد قد الحير أعظم من الضر النادر فإن ذلك شر عام قال . أنت إذا فكرت وحدت طبيعة البدن منفصلة من الهيئات التناسلية ، وإن لم تكن الهيئات التناسلية موجهة نحو ذلك ، مثل أن الفكر في الحامض قد يفسر ، وتأمل العين الرمدة قد برمد وتخليل صورة حسنة لأن يجمع ينض أعضاء الجماع ، وتخليل الفزعات يزعمش ، وتخليل الزواج إلى البرد من غير أن يقصد الأمر التناسلي ما يمرض من الأمر الطبيعي — كذلك حال أفعال طبيعة الماء من نهمه » .

وعلى هذا فليتنا أن نمثل هنا القسم الثاني إليه وهو موجود في ١٤٤ ب إلى ١٤٥ ب .

(٨) هنا ترد الصروح على هيئة فصول ولم نستطع تحديد المواضع للروحنة بالذقة من الطلوع من «أولوجيا» . فهل هذه تعليقات عامة على بقية أجزاء الكتاب لم يراع فيها أن سبنا أن تشير إلى مواضع بعضها ، بل إلى الأفكار العامة الواردة « بأولوجيا » ؛ أو لم يبق لدينا القسم من «أولوجيا» الذي يشرحه هنا ؟ هذا إلى أنه غير موجود في ت .

للمفصص هو الذى مثل هذا الوجود له عند البدء من غير توسط واسطة أصلاً بوجه من الوجوه ، ويكون وجوده هذا من الموجد له [١١٤٤] بحيث لم يتسكّط عليه قبله القدم ، بل أن يكون المبدع أعطاه وجوداً مطلقاً وضع عدمه ، ليس أن عارض عدمه بمنع بعد تمكن . والإبداع نسبة المبدع إلى المبدع من حيث هذا الوجود . قال : ليس^(١) فيضان الصور عن الأول الحق على سبيل ما يقرب في الفكر ويطلب بالروية بل أبدعت الإبداع الشريف الذى ذكروا ، مما يبدعها البارئ بذاته لا بتوسط شيء غير ذاته ، بل أبدع العقل بذاته ، ولما تجلّى للعقل عقله العقل وعقل ذاته وعقل منهما كل شيء دفعة لا يطلب ولا فكر . فلما أبدع ذلك أبدع بعد ذلك — ببدية ذاتية لازمانية — العالم الحسى وما فيه . — ليس إبداع تلك الأشياء كان لأجل هذا العالم ، فإن الأفضل لا يكون لأجل الأخس ، وليس أيضاً الجود وقف هناك ، وإن كان ذلك ليس لما بعده لكنه ليس في إبداعه منع لأن يفيض الجود الإلهي إلى آخر ما يقبل منه الجود من ماهيات الأشياء المكتسبة وجودها من هناك . فلما لم يمكن أن يكون المعنى الإلهي الفاضل واقفاً ووراء إمكان ، ولم يمكن أن يكون في العقول ماهيات تنال جميع أصناف الوجود العقلي والحسى ثم لا يأتيها الجود الإلهي ، تعدى الإيجاد تلك الأشياء التامة الكاملة التي لو كان إيجادها لحاجة من الموجد أو فاقه أو شوق إلى وجود شيء أو غرض في وجود شيء لكان بها غنية . لكن ليس الإيجاد لذلك ، بل لكون الجود أكل ما يمكن وكون الماهيات المعقولة صحيحاً لها أن تقبل وجوداً آخر حسياً وكون ما يصح وجوده من عند القياض بإبداعه .

فصل : أول اثنتي في المبدع — أى مبدع كان هو — أن له بحسب ذاته الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجود . ومن هذين تأتلف هوية موجودة . ولو كان المبدع عقلاً

(١) : « لم يدبر للمدبر الأول حياً من الحيوان ولا شيئاً من هذا العالم السفلي أو في العالم العلوي بفسكرة ولا روية البتة . فالحسرى أن لا يكون في المدبر الأول روية ولا فسكرة » .
 ودارج أيضاً : « ليس لقائل أن يقول إن البارئ تروى في الأشياء أولاً ثم أبدعها . وذلك أنه هو الذى أبدع الروية ، فسكيف يستعين بها في إبداع الشيء وهو لم تكن بعد ؟ ؛ وهذا محال ، ويقول إنه هو الروية ، والروية لا تروى أيضاً ؛ ويجب من ذلك أن يكون تلك الروية تروى ؛ وهذا ما لا نهاية له . وهذا محال . فقد بان وصح صحة قول القائل : إن البارئ — عزّ وعلا — أبدع الأشياء من غير روية » .
 (مفصلة ١٦٤ س ٨ — س ١٣) .

فيعدل ذاته ويسفل الأول . وناله من الأول بذلك للأول اثنيّنة تقع له لا بد هويته ، بل بهما تكون هويته ، ثم يبقيهما عقلا لما يبقيهما ويصدر عنها ، فتكون تلك . وإن كان فيها كثرة ، فإنما هي كثرة لازمة بعد استكمال الهوية كما أن تلك الوجودات بعد الهوية . وبهذه الجهة جار أن يُبدع من العقل المبدع الأول ، عقل ونفس سماوية . وأما البحث عن أن كل واحد من تلك الاثنيّنة يكون لها أيضا اثنيّنة أخرى ، فيجب أن يكون على هذا . نقول : إنه لا يمكن أن نذهب إلى غير نهاية ، فيجب إذن أن نقف عند وحدتين صرّفتين ، فيكون أقل ذلك أن يكون أحدهما ماهية والأخرى وجوداً من الأول . فنقول : إن الماهية لا تركيب فيها من جهة النسبتين فإنها ليست مبدعة من حيث هي ماهية ، بل من حيث مقرون بها الوجود ؛ فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية ووجود من الأول به وَجَبَتْ ، بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها . فليست الماهية تقتضي اثنيّنة في ذاتها لأنها ماهية ، بل لكل ذلك يكون لأنها ماهية شيء مركب في حقيقته . وأما جانب الوجود فلمل قاتلا يقول : وجود تلك الماهية في حيز نفسها ممكن أن يكون وأن لا يكون ، ومن الأول هو واجب فهو أيضا متكثر ذو اثنيّنة يتسلسل إلى غير النهاية . فنقول : ليس كذلك ، بل وجود تلك الماهية ليس إلا نفس الوجود وليس شيئا يلحقه الوجود ، بل هو نفس الوجود الذي يلحق الماهية وليس له وجود آخر حتى يُنظر هل هو [١٤٤ ب] له بإمكان ، وهو في نفسه وجود ، وهو أعم من وجود الإمكان ووجود الوجوب ، فمن حيث تلتفت إليه من أنه وجود ليس لك أن تحكم عليه بتخصيص إمكان أو وجوب . وأما كونه الماهية فممكن بإمكان للماهية وواجب من الأول ذلك الوجوب ، هو ذلك الوجود من حيث هو ذلك الوجود . وهذا الإمكان ليس جزءاً من ذلك الوجود حتى ينقسم به ، بل هو حال لازمة لتلك الماهية من نفسها . وذلك الوجوب هو حال لتلك الماهية مقبسة إلى الأول . والوجود نفسه ، من حيث هو معتبر بنفسه ، وجود فقط لا شيء من الأشياء الأخرى ، بل ربما قارنها من غير أن ينقسم بها في نفسه . وأما أن الإمكان كيف يكون من لوازم الماهيات ، وهل يدخل مع ذلك في الإبداع أم لا يدخل ، وكيف القول فيه إن لم يدخل فيكون شيء بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ، وكيف القول فيه إن دخل — فقد سُرح في « الحكمة المشرقية » .

فصل : قال : إن الرحمة الإلهية توجب تدارك الضعف بما يمكن أن يتدارك به بحسب كل شيء من مادته وصورته . فإن كان الحيوان ضعيفا عادما للعقل احتال له العقل الذى فيه ، أى الأمر العقلى الذى هو هبة وقوة من قوى نفسه التى تصوّره حتى تمطيه آلات دقاعة عنه جلالة إله . ونعنى بالعقل ههنا النصيب من الأمر العقلى الذى كأنه فيض واحد لا يزال يتناقص وينحط من العقلية إلى النفسية إلى الطبيعية . وهذا كلام بحسب التخيل ، وأما بالحقيقة فليس الواحد بالعدد ينقسم بل بالتناسب .

فصل : قال : إن كان ذلك العالم تاما غاية التامة وهى الفضيلة ، فلا محالة أن فيه الأشياء كلها — أى لأنه يلزمه من حيث هو عقل أن يعقل ذاته ويعقل جميع الأشياء التى تلزم ذاته ، لأنه إذا عقل ذاته كان عاقلا لما يلزمها فلا توسط وعاقلا لكل ما يلزم ما يلزم له وما أيضا بلا توسط إذ لم يكن عقلا بالقوة يحتاج إلى إخطار بالبال حتى يصير له ذلك الواجب أن يعقله الذى لا يمكن أن يحمله خاطراً بالبال . فإن هذا إنما يجوز فى العقول الناقصة . وإذا كان كذلك كان حكمه حكما لو خطرت لنا الأوساط بالبال على ترتيبها ، فعقلنا بالضرورة جميع النتائج . وأما هناك ، فالذى لنا بالقوة الناقصة أو القوة القريبة من التمام هو بالعقل التام ، فيجب أن يعقل كل شيء ، وأن يعقل كل شيء : هو أن يحضره صورة كل شئ — معقولة مهذبة عن الفواشى القريبة .

فصل : قال : أما الحق الأول فكل ما يوجد عنه فهو معلوم له أنه يوجد عنه ويتبع وجوده وجوده ، ويصير به إمكانه وجوبا ، واسكنه لا ينزل منه منزلة من يتقصده ويجمله غاية ويطلب له وجوداً ، بل وجوده وجود يفيض عنه كل وجود على ترتيبه وعلى ما يعلم هو من الأصلح فى وجود كل شيء والأصلح لنظام الكل الذى نعلم أن فيضانه عن ذاته ممكن الإمكان الأتم ، وأن أحسن ما يمكن عليه أن يكون كذا فيصير المعقول عنده من إمكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخبير موجوداً ؛ وسببه عقله لذاته وعقله للنظام الفاضل فى وجود الكل . وهذا المعنى يسمى « انبجاسا » من حيث اعتبار جانب الموجودات عن الأول « وإبداعا » من جانب نسبة الأول إليها . ولقاتل أن يقول : إن كان وجود الأشياء لازماً لذاته على ما هى عليه فليس تعلقها بأنه يعقل وجود الكل على أصلح الوجوه

تأثير، وإن كان إنما يتبع وجود الأشياء بعقله لزوماً [١٤٥] إياه، فيكون إنما وجبت بعقله لها، وتعلقه لها ليس في مرتبة تعلقه لذاته بل تابع لتعلق ذاته فيكون لذاته اعتبارها مع ذاته، ولذلك قبلية ذاتية على تعلقه أو ممية اعتبار ما لم يجب بل إنما يجب بتوسط أن بعقلها وإذا كان كذلك فتكون باعتبارها في درجة تعلقه لها ممكنة أن تكون عنه. فتعلقها إذن ممكن عن ذاته، لا واجب عن ذاته. فإذا يجب إذن؟ فإنه إن عقلها واجبة كان عقله لها موافياً لوجوب لها عنه في أنفسها، صادفه العقل. وكذلك فيكون لزوماً عنه ليس بتوسط عقله لها بل معه أو قبله، فلا يكون إنما وجدت لأنه عقلها، ولا يكون إنما صلحت وانتظمت أحسن الانتظام لأنه عقل أن النظام الخيري ذلك، بل وجبت كذلك بتعلقها^(١) كذلك. فتكون إذن ذاته إما جلابة للأشياء إلى الوجود لا من حيث تعلقها بل من حيث ذاته، وإما أن تقول إنه يقصدها وينظمها. فإذا قلت يقصدها وينظمها، فقد قلت عليها مرة أخرى إنه بعقلها، لأن قصد مثله لا يجوز أن يكون إلا عقلياً. فبقى أن ذاته جلابة للأشياء إلى النظام، ليس إنما عقلها على مراتبها وعلى الأصلح لها فتبع عقل ذلك نظامها، بل وجب عن ذاته نظامها فعقلها على نظامها. ويرتفع الشيء الذي تسميه أنت عناية وهو تعلق الأول للمصلحة والصواب. فيكون كون الأشياء من الأول صرف انبجاس لا يتعلق بتعلقه لها، وإن كان قد يصحبه تعلقه لها. فنقول إن الأول تعلق الأشياء ممكنة عنه في حد تعلقها الأول، وعقله لها يمكن يتبعه لزوماً لوجوده فتصير بأن تعلقها واجبة عنه. فهي مع عقله لها في الترتيب الذاتي ممكنة، وبعده عقله لها بالترتيب الذاتي واجبة. ثم تعلق وجوبها عنه بأحوالها: بعضها واجبة لازمة لما يوجد عنها، وبعضها غير واجبة بل ممكنة. وتعلق الأصلح لها من وجوه إمكانها، فيصير الأصلح من الممكنات لها بعد أن عقلت أصلح واجبا، وهو العناية، وهو العقل الأصلح ما يكون. وإن وجودها منه لكمال وجوده والزايد على الكمال؛ وإنما تازم عنه لأنه على أفضل أنحاء الوجود فيصير كالمقصود بالمرض. وأما الحق ففق ذاته عن كل طلب وقصد جميل أو غير جميل. فإن الجميل لا يكون علة داعية له إلى شيء، وإلا تحمل به إن تحبب؛ وإن كان سواء فلا داعي؛ هذا بين عند العقول الصحيحة. وقد جل الأول عن

(١) ن : تعلقها .

داع بدعوة وحامل يحمله وأمر خارج عن وجوده الأحسن به أن يكون موجودا ، بل وجود كل شيء عنه كذلك وتقل ذاته الذات التي بها يمكن وجود كل شيء . ويجب نقله لها ، وإن ذاته الذات الذي يلزم عنها الممكنات عنها لأنه يعقلها ، وهذا يتم كون العناية ويكون للذات تقدم على وجوب الأشياء . وإنما يكون بالقياس إليها إمكان الأشياء عنها ولا يكون وجوبها مع وجوبه بلا توسط وجوب صفاته التي له في ذاته . وأما الإبداع فإن يكون للشيء وجود عن الأول وحده ، فلا يكون كان الأول و شيء آخر من أسباب الشيء وشرائطه ، ثم وجد الشيء . وكذلك إن قال قائل كان الأول وإمكان وجود ذلك الشيء في نفسه ، فقد قدم عليه اثنين ؛ فإن قال كان الأول ولم يكن معه إمكان وجود ذلك الشيء في نفسه فكان ذلك الشيء ليس ممكن الوجود في نفسه ، وما ليس ممكن الوجود في نفسه موجوده إما واجب لاعلة له ، [١٤٥ ب] وإما ممتنع لاعلة له أيضا ، ولا يصح أن يقال : إن إمكان وجوده هو حال العلة من حيث يصح عنها وجوده ، فإن ذلك قد بين خطؤه في الكتب . فالإبداع الحق أن لا يتمكن إمكان وجود الشيء أن يتقدمه مجاورا لعدمه تقدما بقبلية لا تصطبح هي وبعديتها معا . إذ عرفت أن القليات منها ما يصاحب البعديات ، ومنها ما لا يصاحبها . فيجب إذن أن يكون التقدم في الإبداع إن كان الإبداع وجود الشيء عن المبدأ وحده فقط بلا توسط سبب ؛ وشرط آخر هو تقدم ذات المبدع تقدما ذاتيا ليس بقبلية منافية للبمعية ، وهي البقبلية الزمانية التي تصاحب الإمكان وكل شيء . إليه مرجعه ، أي إما يطلب الاستكمال من قبيله ويستكمل بالتشبه به .

فصل : قال يجب أن يترك^(١) أن العالم بأسرها مدينة دبرها الشريعة الفاضلة ، فجعلت لها أخرى منظومة بعضها مع بعض سابقة بعضها لبعض إلى نظام كلي وخير كلي ، وهو واحد في الأصل ويتشعب في الفروع ؛ كذلك السموات من جهة أخرى مدينة التدبير الأول للتوسطة بين مبدأ التدبير وبين انتهاء ؛ يفيض عنها التدبير بحسب العناية وتتحرك للطاعة الأولى والتشبه بالمقول الخاضع على ما عرف ، فيتمتع نظام أو خير فيما دونه وإن لم يقصد بذاته لأجله ، بل المقصود غيره . وليس إنما يؤثر في عالم الكون والفساد بحركاته

(١) كذا في الأصل ولعله ، يدرك ، ولشبهه على السامع حرف النال فكأن يترك .

وقواه لأجل أن حركاته وقواه لأجلها ، بل لسبب آخر تتبعه هذه التأثيرات . فربما ضرت وربما نفعت ، لا قصد لها بالمضرة والشر ، بل هي ضروريات تتبعها لا بد منها ولا يصدر عنها المذمومات بالقصد الأول ، بل اتباع أمور ضرورية لازمة للخير لا يمكن أن تكون أسباب الخير أسباباً للخير على الجهة التي هي بها أسباب إلا وتلزمها بالضرورة في الأول . والندرة أمور ضارة وشرور ، مثل أنه لن يجوز أن يقع الارتفاع الكلي بالنار والماء في عالم الكون والفساد إلا ويكون هذا بحيث يتفق منه عند تصادم الأسباب المرتب كل منها في مرتبته الجمول لكل واحد منها حركته للخير الأعظم أن يحترق منه شيء نفيس إن كان نارا أو يفرق منه حيوان إن كان ماء . وأنه إذا جعلت النار لا بحيث تحرق والماء لا بحيث يفرق أو جعلت حركات الأشياء بحيث لا تنادى إلى التقاء نار وثوب نفيس أو وقوع حيوان شريف في الماء لم يمكن أن يكون لا ذلك الخير العام ولا ذلك الشر النادر . وقد الخير العام أعظم من الشر النادر ، فإن ذلك شر عام .

فصل : تقول إنه لولا صنع الله وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لا أن هذا علة ذاته متعالية بل دلالة على تعالى ذاته وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض منها الوجود على نظامه والخير على نظامه ، على أن ذلك تبع لوجوده لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده كما شرف بذاته وجب أن يفيض عنه الوجود فهو لم يفيض عنه الجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها في نفسها ولسبب يتعرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه وينبته . قالوا : لو لم يكن البارئ بحيث يفيد وجود كل ذات وكل دائم ، لم يكن الأول الحق ، لأن كونه غير فائض عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل على أن أوليته غير موجودة [١٦٤] لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك . وتقول إنما احتيج في العناية الإلهية كما هي عناية إلى وجود شيء مثل المهيولى يكون للكواكب منه قابلاً للكون والفساد لأجل أن أن تصير قابلة لتصرف النفس فيها ليكون في للسكرت نشوء النفوس الناطقة إلى غير نهاية مما لم يقبل ذلك صورا على أحسن ما يقبل وجعلها له ومنفعة للجوهر الذي له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، لم يضع للمكانات من التكوين الشريف وأوجدت ،

وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية والقبض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالمدد وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالنوع . فلو أفيض الوجود على أحد النحورين لم يكن الوجود مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكن ، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حين الكون والفساد .

الميسر السابع^(١)

(آ) أي أن النفس هبطت لاستعانتها وقدرتها للعلة^(٢) التي لها لتصور^(٣) الوجود الذي يليها ويتلوها وهو الوجود الحسي ومُدبرها ولأن يستفيد منها الكمال .
(ب) أي إن كانت زكية [١١٥٢] يتأني^(٤) لها أن تفارق^(٥) عالمها بسرعة لاستكمالها ومقارنة طبعها بطبع مبادئها^(٦) العقلية ونزاهتها عن الأدناس للثبته بعد انحلال التركيب الجسافي عن الحقوق^(٧) بالعالم العلى وكانت بحيث تُسرّع لحوقها بما قبلها لم تتضرر^(٨) بهبوطها بل اتفقت به .

(ح) أراد أن البارى جعل^(٩) في طباع النفس وقواه أن يفعل هذه الأفاعيل وينفعل

(١) : « النفس العريفة السيدة ، وإن كانت تركت عالمها المال وهبطت إلى هذا العالم السفلى ، فإنها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الأنية التي بعدها ولتدبرها » (س ٧٥ س ١٦ — س ٧٦ س ١) .

(ب) : « وإن أفنت من هذا العالم بدهتصورها وتديرها إياه وصارت إلى عالمها سرياً ، لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً ، بل اتفقت به . وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبعته بعد أن أفرغت عليه قواها وراعت أعمالها وأفاعيلها العريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العلى » (س ٧٦ س ١ — س ٦) .

(ج) : « فلو أنها أظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيرتها واقفة تحت الأبصار ، لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلاً ، ولكانت النفس تنسى الفضائل والأعمال المحسنة الملقاة إذا كانت خفية لا تظهر . ولو كان هذا ممكناً ، لما عرفت قوة النفس ، ولما عرفت شرفها . وذلك أن القدر إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها . ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر ، لفسدت ولكانت كأنها لم تكن البتة » (س ٧٦ س ١ — س ١١) .

(١) في ت : الميسر الرابع

(٢) كما في الأصل ، وظن أن صوابه هو : « وقوتها العالية » ، كما في نس « أثولوجيا » (س ٧٦ س ١) ، على أن المعنى يستقيم عليه أيضاً . وفي ت : لطفه (٣) يتصور (٤) فيأتى (٥) تفاق ... وهو تحريف ظاهر (٦) عاداتها (٧) اللواحق انالام ... (أ) م : يتصور ؛ ت : يصرع (٩) حمل

بهذه الافعال لتخلص بذلك إن وقعت فَتَرَكْتَ^(١) عقليةً على نوع يليق بالنفس أن تكون عقلية به ، ولولا ذلك لتعطل ما كان في قوتها من مساورة عالم الشر^(٢) والاستيلاء عليه وكسب الهيئة الاستعدادية مع النزاهة والاستكمال العقلي .

(د) ليس غرضه أن يشير إلى أن الباري استفاد بهذا منزلة أو درجة^(٣) أو كان خلقه للأشياء لينتفع فإن^(٤) يتعرف إلى أحد من خلقه بجلاله ولا أن يُعَرَفَ بذلك أولى وأجل به وأعود عليه من تركه للتعرف ؛ ولا أن يكون فيض الوجود عنه يجعله شريف الذات كامل الوجود . وليس الحال في ذلك كالحال في النفس ، فإن النفس تتم بالبدن وتستكمل بالتصرف فيه . لكنه يقول إنه لولا صنع الله تعالى وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لأن^(٥) هذا علة لكون ذاته متعالية ، بل^(٦) دلالة على تماثل ذاته ، وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض عنه الوجود على نظامه . على أن ذلك تبع لوجوده ، لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده لتأ شرف بذاته وجب أن يفيض عنه الوجود ، فلم يفيض منه الوجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لما في نفسها أو لسبب ففرض أن لا يفيض منه الجود ويأزمه ويقبحه .

(هـ) أى : لو لم يكن الباري بحيث يفيد^(٧) وجود كل دائر وكل دائم لم يكن الحق الأول ، لأن لا كونه فائضاً عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل — لو كان — على أن أوليته غير موجودة ، لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك . ومراده أن يبين أن النفس لو لم تكن بحيث

(د) : « ودليل على أن هذا هكذا (أى ما سبق قوله فيج) ، الخليفة ؛ فإنها لما صارت حسنة بجهة كثيرة الأثر متعينة واقعة تحت الأبصار ، صار الناظر إليها ، لذا كان عاقلاً ، لم يسبب من زخرف ظاهرها ، بل ينظر إلى باطنها فيجب من بارتها ومبدعها . فلا شك أنه في غاية الحسن والبهاء لانهائية لغوها إذ فعل مثل هذه الأفاعيل للتعقيد حسناً وجمالاً وكالاً » (س ٧٦ س ١٢ — س ١٦) .

(هـ) : « فلذا لم يكن الأشياء الباطنة والأشياء الفاترة الواقعة تحت السكون والقصاد موجودة ، لم حقاً يكن الواحد الأول علة حقاً . وليس يمكن أن لا يكون الأشياء موجودة وعلتها علة حقاً ونور حقاً وخير (في الطلوع : علة ونوراً وخيراً ، بالصب) » (س ٧٧ س ٣ — س ٥) .

(١) أن وقعت فَتَرَكْتَ (٢) من مبادرة عالم النفس (٣) وجـ

(٤) أن (٥) أن : ناقصة

(٦) بل دلالة على نظامه والمميز على نظامه على أن ذلك تبع ...

(٧) يفيض

يمكنها التصرف المذكور كانت لا يثبت^(١) لها شرفها .

(و) كأنه يقول : وإنما احتيج في العناية الإلهية ، كما هي عناية ، إلى وجود شيء مثل الهوى ليكون المسكون منه قابلاً للفساد لأجل أن تصير قابلةً لتصرف النفس فيها ليكون في المسكون نشوء النفوس الناطقة إلى غير النهاية ، فما لم يقبل صور على أحسن ما يقبل وجعل آلة^(٢) ومنفعة للجوهر الذي له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، فلم تُضَيِّع المسكنات في التكوين الشريف ما وجدت ، وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية .

(ز) إن الفيض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد ، وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالتنوع . فلو أفيض الوجود على أحد النوعين لم يكن الوجود مشتملاً على أنحاء جميع الوجود الممكن ، فلم يجب أن يتف الرجوع قبل الوصول إلى حيز السكون والفساد . وقال إن العقل والنفس ، وإن تقدمتا^(٣) الطبيعة بالذات ، فهما تاليتان للطبيعة في تأثيرهما في العالم الحسى القابل للكون والفساد .

(ح) قال : هذا يدعى أن نفوسنا إذا فارقت الأبدان تأثيرات في هذا العالم وحفظاً

(و) : « كذلك لم يكن ينبغي أن يكون النفس في ذلك العالم العقل وحدها ولا يكون شيء قائم لآثارها ، فمن أجل ذلك جعلت في العالم السفلي لتظهر أفعالها وقوتها الكريمة . وهذا لازم لكل طبيعة أن تفعل أفعالها وتؤثر في الشيء الذي يكون تحتها » (ص ٧٧ س ١١ — ص ١٥) .

(ز) : « لما قبلت الهوى الصورة من النفس ، حدثت الطبيعة ثم حسّرت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطراراً . وإنما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعقل العالية . ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون . فالكون آخر الملل العقلية المصورة وأول الملل المكونة . ولم يكن يجب أن ينف الملل القواصل المصورة للجواهر من قبل أن تأتي الطبيعة . وإنما كان ذلك من أجل الملة الأولى التي صيرت الأليات العقلية فلا وقواصل مصورة للصور العرضية الواقعة تحت الكون والفساد » (ص ٧٩ س ٣ — ص ١٠) .

(ح) : « (إن النفس إذا صارت في هذه الأشياء الحسية الدنية وصلت إلى الأشياء الضعيفة القوة العقلية النور . وذلك أنها لما فطنت في هذا العالم وأثّرت فيه الآثار الجيبة ، لم تر من الواجب أن تحلها ، فتدثر سريعا ، لأنها رسوم . والرسم إذا لم يمدّه الراسم بالكون ، اضمحلّ وفسد وانحس ، فلا يقبّل جماله ولا تبين حكمة الراسم وقوته . فلما كان هنا هكذا ، وكانت النفس هي التي أثّرت هذه الآثار الجيبة في هذا العالم ، احتاجت أن تكون هذه الآثار باقية) . وذلك أنها لما رجعت إلى عالمها وصارت فيه ، أبصرت ذلك البهاء والنور والقوة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة ، وألغته إلى هذا العالم ، فأمدته بالنور والحياة والقوة . فهذه حال النفس . وعلى هذا تدبر حال هذا العالم وتلزمه (في الطيور : « تدبر » ، وتلزم « على هيئة مصادر ») (ص ٨٢ س ١٦ — ص ٨٣ س ٦)

(١) غير واضحة في الأصل في م ، وفي ت : كان يشيب لها شرفها (٢) م : من

(٣) ن : تقدم .

لنظام العالم . والذي يجب أن نعلمه في هذا ، أن النفوس إذا فارقت الأبدان واستكملت بالعتل الثام بالعمل [١٥٢] ب [صار لجواهرها قوة أفضل مما كانت وكأنها جنس قد ولد وله في عالم الولادة أحوال أخرى وقوة أخرى ؛ وهي متباعدة أن تشارك العلل والبادى في الفيض على هذا العالم بحيث لو جاز أن يوجد في هذا العالم مزيد في الكل تقبله وفي الاستعداد يكون له ، لكان يجب أن يزداد كل وقت نظام هذا العالم وفضائه ، بل لكان قد حصل منه مالا نهاية له وهو على الزيادة . إلا أن استمداد المادة ومنتهى احتياها محدود ، وذلك الحد ليس يقصر عن تديره المبادئ الأولى حتى إذا انغاف إليها ماله قوة أخرى راد في ذلك . وهذا مثلاً كما يتوهم أن الماء في تسخنه حداً محدوداً ، وأن ذلك الحد قد يخرج إلى الفعل بسبب نار ماعينة يصل إليه ويزيد على النار أضعا مضاعفة ، لم يقبل الماء من التسخين إلا ما في قوته أن يقبل مع صدق قولك إن كل نار منها مبدأ للتسخين وفيه قوة التسخين .

(ط) أى كما أن الأتباع إذا شغلها الضوضاء والجلبة لم تسمع شيئاً ، كذلك النفس مشغولة بما يورد عليه العالم الحسى ، عن الشعور بعلها .

(ي) أى لكل نفس قوتان : قوة مُدَّة ليُحسَّ بها مواصلتها لعالم العقل ، وقوة مُدَّة ليُحسَّ بها مواصلتها لعالم الحس . والقوة الأولى هي العتل الهيولاني فالعتل بالملكة . والقوة الثانية < وهي > أقربها إلى النفس ، العتل الصلي . وهذه الحواس الباطنة والظاهرة . (يـأ) قال إن نفس السما غير مبتلاة من بدنها بما تختلف أحواله وأوقاته فيختلف تديره ويحتاج إلى جلب واقع ودفع مضار فيختلف أيضاً تديره ؛ بل جوهره واحد متشابه

(ط) : « فإن قال قائل : فلم لا تحس بذلك العالم (أى العلوى الذى كانت فيه النفس) كما تحس بهنا العالم ؟ قلنا لأن العالم الحسى غالب علينا ، وقد امتلأت أعيننا من شهواته المذمومة ، وأسبغنا من كثرة مآثيه من الضوضاء والظلمة (في الطلوع الغلط) ، فلا تحس بذلك العالم العلوى ولا نعلم ما يؤدى إلينا النفس منه . وإنما خفى على أن تحس بالعالم العلوى وما تؤدى إلينا النفس منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنية ولم تشغل بغيره من أحواله » (ص ٨٤ س ١٣ - ١٨) .

(ي) : « إن لكل نفس شيئاً يصل بالجزم سُفلاً ، ويصل بالقل علواً » (ص ٨٤ س ٦) . (يـأ) : « والنفس الكلية تدبر الجرم الكلى بيض قوتها بلا تب ولا تصب ، لأنها لا تدبره بالفسكرة كما تدبر أهناً أبنائنا ، بل إنما تدبره تدبيراً عقلياً كليا بلا (في الطلوع : لا) فسر ولا رؤية (الطلوع : رؤية) . وإذا صارت تدبره بلا رؤية (في الطلوع : رؤية) لأنه جرم كلى لا اختلاف =

الأجزاء ، متشابه الأحوال في الأزمان ، لا يحتاج أن يختلف الحال في مراعاة أمر كليته وأجزائه ولا يفعل فيحتاج أن يدبر الخارجات عنه ، فلا يحتاج النفس معه إلا إلى علاقة وإلى تحريك له وحده سيط فتكون العلاقة البدنية غير صارفة له عن العلاقة العقلية ، فيكون موجودا لها من جانب العقل مامن شأنه أن يوجد لها منه في أول وجودها .

(يب) يعنى أن النفس ثابتة لعالمها التى هى متعلقة به كمن تكون فى يده شئ . وقد نسيه . وإذا نسبت عالمها نسبت اللذة الحقة التى لها منه اشتغالا بالذة الفانية ، اللهم إلا أن تبرز نفسها فيبقى لها من البدن ضرورات العلاقة ويسقط عنها أكثر الشواغل فهناك تكاد تشبه نفس الكل ، وإن كانت من جهة أشرف منها .

< الميمر الثامن >

قال^(١) : إن سأل سائل أن النفس قد تدرك للمعقولات فى هذا البدن وذلك بملاحظة عالم العقل ، أندركه بقوة صرفه لذاتها أو باستعمال العمل معها ؟ فإن كانت تدركها بالية التى

== فيه ، وجزؤه شبه بكنهه ؟ وليست تدبر مزاجيات مختلفة ولا أعضاء (فى الطوبى : الأعضاء) غير متشابهة ، فتحتاج إلى تدبير مختلف ؛ لكنه جرم واحد متصل بتشابه الأعضاء ، وطبيخته واحدة لا اختلاف فيها (ص ٨٤ س ٦ — س ١٧) .

(يب) : • فإن قويت النفس على رفض المحس والأشياء المحسبة البائرة ولم تتسك بها ، دبرت هى هذا البدن بأهون السعى بغير تب ونصب ، وتشتت بالنفس الكلية ، وكانت كهيئتها فى السيرة والتدبير ، ليس بينهما فرق ولا خلاف (ص ٨٥ س ٣ — س ٥) .

١ • فإن قال قائل : فالنفس إذا كانت فى هذا العالم فكيف تعلم الأشياء التى فى العالم العقل ؟ وكيف تدركها ؛ إما بالقوة التى كانت تعلمها بذلك وهى فى ذلك العالم ، أم تعلم بغير تلك القوة ؟ وإن كانت تعلمها بتلك القوة ، لم يكن بدًّا فى ذلك أن تدرك الأشياء العقلية معها كما كانت تدركها هناك ؟ وهذا محال ، لأنها هناك مجردة محضة ، وهى هنا مشوبة بالبدن . وإن كانت النفس تدرك الأشياء هنا بفعل ما ، والفعل غير القوة ، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الدركية ؛ وهذا محال ، لأن كل إدراك لا يدرك شيئاً من الأشياء إلا بقوتها الرززية التى لا تشارك القوى إلا بضاده . قلنا إن النفس تعلم الأشياء المادية العقلية هنا بالقوة التى كانت تعلم بها وهى هناك . غير أنها لما صارت فى البدن احتاجت إلى شئ آخر تتل به الأشياء التى كانت تعلمها مجردة . فأظهرت القوة الفعلية وصيرته تحسلاً ، لأن النفس كانت تتكفى بقوتها فى العالم الأعلى ولم تكن تحتاج إلى الفعل ، فلما صارت هنا احتاجت إلى الفعل ولم تكف بقوتها ، والقوة فى الحواهر العقلية المادية [و] هى التى تظهر الفعل وتُسمِّيه ؛ وأما فى الجواهر الحسية فإن الفعل هو الذى يسم القوة ويأتى بها إلى الماية (ص ٩٦ س ٩ ، ٩٧ س ٤) .

لها في ذاتها فتكون لا حاجة لها إلى القمل والعمل ، فهي في البدن كالمجردة عن البدن ، وليس كذلك بل إنما تستكمل أفعالها وهي في البدن بأفعال وفكر وآلات وإن كان لا بُدَّ لها من فعل فلا يُنتَفَعُ بقوتها في إدراك المعقولات فيكون إدراكها للمعقولات بالآلات . وهذا محال : فإن المعقولات لا ندرك إلا بالقوى الغريزية التي للجوهر النفساني دون الآلات الخارجة . فالجواب أن النفس لا ندرك العقليات الصرفة إلا بقوتها تلك ، لكنها لما صارت بدنية ، أي محتاجة إلى البدن في أفعالها ، احتاجت إلى شيء آخر يجلبه القوة ، ويكملها ويصيرها كما ينبغي أن يكون لها في ذاتها ، فلا تكمل تلك القوة فعلها لأنها احتاجت إلى زيادة فيها وجلاء لها ومعبّر . وإنما كملت للأفعال التي بها تنال ذلك الجلاء والاستعداد التام فصارت عمالة بعمل لتكمل القوة وتعمل بمطالعة المحسوسات مهية لقبول فيض [١٥٣] من فوق تتم به قوتها . ولو كانت للنفس قوة كاملة بها تتصل بالعقل ، لم تَحْتَاجُ إلى أن تلبس الأبدان ، فإن ملابستها الأبدان لتكامل تلك القوة . قال إن القوى في الجواهر العالية تقع تامة مقارنة للفعل ، وإنما تكون القوة فيها ليس أن يمكن أن يكون عنها الفعل وأن لا يكون ، بل إنما التي يصدر عنها الفعل وجوباً لكاملها ثم استغناؤها بد كالملا بنفسها ، لأن كل شيء منها يفعل بعد الأول وبعد ذاته كل شيء من ذاته ، ولأنه يلزم . وأما في الجواهر التي في هذا العالم فإن القوة إنما تكمل بالفعل ، كما ترى أن قوة الكتابة بعيدة فقصر بالاستعمال قريبة ، وكذلك الصناعات وغيرها . وأما هناك فالقوة توجب الفعل وتُنْتِجُه . وههنا فالقوة إنما تقوى وتُنشَأُ بالفعل .

ذَكَرَ^(١) للملاحظة الحقة : [و] هي التي لا يكون الالتفات فيها نحو الصور الحقة من غير حاجة إلى ملاحظة ما ينتجها أو يكون عنه ، وإنما تكون إذا تمت القوة وكلت فتشاهد الجنس الحق بالقوة التي لها دون عمل أكثر مما يسميه التهوؤ ، وهو كالأعراض عن هذا العالم وشواغله والإقبال على عالم الحق ، ولا يُحْتَاجُ إلى هذا التهوؤ إذا كانت متجردة .

(١) « إن الشيء الذي به ترى النفس الأشياء السالية والعينية وهي هناك ، تراها وهي ههنا وهو قوتها ؟ وفعلها إنما هو تهوؤ تلك القوة . وذلك أنها اشتغلت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بجوتها واستصالتها غير الاستعمال التي كانت تستعملها وهي هناك ، لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السبي ولا تدركها ها هنا إلا بحسب ومشفقة . وإنما نهض تلك القوة في خواص الناس وسن كان في أهل السعادة . وبهذه القوة ترى النفس الأشياء المرغوبة العالية التي كانت هناك أو ههنا » (ص ٩٧ س ٥ — ص ١٢) .

قال^(١) : إن النفس التي تفارق الأبدان لا تخلو من أغشية ولبوسات ، وإتبا تحتاج أن يكون لها بدن ما ، يكون له به تعلق ما تستبقى به إن كانت قد وجدت السكال العقلي ، وإن الأجسام السماوية لا تمتنع أن تستعملها أنفس غير أنفسها ضربا من الاستعمال . والنفس إذا تمت قوتها في هذا البدن فيالحري أن يكون لها أن تستعمل بدله — لضرورة ما وحاجة ما — بدنا أجلا منه وأشرف .

قال^(٢) : إن النفس إنما يجوز أن تذكر للماني الجزئية مادامت لها الآلات التي بها تتال وتتخيل للماني الجزئية ، وهي آلات بدنية . ونفوسنا إن كان حقا ما نظن بها أنها ربما كانت لها علاقة مع الأجسام السماوية حتى تكون مثلا كالرقي لها وتكون مرآة واحدة مشتركة لعدة ناظرين فيها — جاز أن يكون هناك ذكر ، فإذا تنزلت من العالم العقلي الذي هناك العقل المحض والإدراك المحض للمعنى الكلي العقلي ، فأول خبر الذي ذكر هو عالم السماء ، فيجوز أن يكون لأنفسنا أن تذكر هناك شيئا . وأما أنه كيف يجوز ويتوسط ما ذا يكون ، فليطلب من «الحكمة للشرقية» . وليس بعيد أن يكون لبعض أنفسنا ، ونحن في هذه الأبدان ، علاقة ماع الأحوال السماوية وبها تتصل بالنفس السماوية فنأخذ الجزئيات مناهي للنامات وغيرها فإذا فارتق البدن فكانت بدنية بعد ، كانت لها تلك العلاقة أشد . وتلك العلاقة البدنية يتأني لها أن تتجدد عليها الأحوال ، وتنسلخ عن الهيئات المستفادة من هذه الأبدان .

قال^(٣) : الصور المادية لا تصلح أن تتصور للعقول من حيث هي معقولة ، بل تصورها على نحو آخر .

قال^(٤) : إن النفس تزينها العقول القمالة وتتممها ، فإنها لها كالولد لأن عقلية النفس غير جوهرية بل مستفادة .

(١) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : «وذلك أنه إذا اعتقت (في الطلوع : اعتقت) الأكران» النفس دائما ليت ما كانت فيه من قبل (س ٩٩ س ١٠ — س ١١) ، ثم إلى ما ورد بعد في الصفحات التالية عن السكواب . غير أن الإشارة هنا أيضا ليست صريحة ، بل مشكوك فيها تماما .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة هنا إشارة عامة إلى ما ورد في الصفحات ٩٨ وما يليها من نصرة ديفرسي . فليس فيه إشارة صريحة إلى نص بالغات مما لدينا .

(٣) : «إن النفس عقلية إذا صارت في العقل . غير أنها وإن كانت عقلية ، فإن عقلها لن يكون إلا بالفكر والروية ، لأنه عقل مستفاد . فمن أجل ذلك صارت تفكر وتروي . إن عقلها ناقص ، والعقل هو متمم لها كالآب والابن : فإن الأب هو الثرى لابنه ولتتم له . فالعقل هو الذي يتم النفس ، لأنه هو الذي ولعها» (س ١٠٥ س ١٣ — ١٧) .

قال^(١) : إنه لما كان مبدأ الأشياء كلها الباقي بذاته والحق بذاته ، كانت الأشياء كلها نازعةً إليه إما بالاختيار وإما بالإرادة وإما بضرب من الإلهام وإما بحسب < ميل > الطباع إلى حب البقاء ، وطلبه بالشخص أو تخليه ليبقى بها بالنوع ولتحركه بذلك .

قال^(٢) : إن جميع ما يتأدى إليه الوجود داخل في العناية الأولى ، وبسبب العناية الأولى [١٥٣ ب] ما يحال عفونات إلى حيوانات هي أشرف من أن تكون عفونات ، وهي التي تتغذى بالعفونات فتأخذها من الهواء ومن الماء ومن الأرض كأنها كساحات للعالم .

قال^(٣) : ليست الفضائل — وبالجملة ، للعاني المقولة — مرسنةً في النفس بالفعل دائماً كأنها تنظر إليها ، بل إنما تحضرها إذا فكرت فيها . فقول إنها إذا كانت طالبة لها فكرت ، وإذا كانت واجدة لها ، فكلاً شامت أقبلت عن الأمور البدنية إلى جانب العقل فاتصلت بالعقل . وإنما لا تتمثل المقولات عند العقل دائماً بالفعل لأن النفس منا تخلو عنها ، ولولم تَحُلْ عنها لكانت مثقلةً بالفعل بها وليس لها خزانة كالذكر ، فإن الذكر للحسوسات ؛ بل للنفس اتصال وانفصال ، والذكر طلب استعداد تام الاتصال . فإذا فكَّرتْ وعلت ، كان لها أن تتصل متى شامت ، وأما أن الخطأ كيف يقع منها وكيف يزول عنها وكيف يعود إليها ، فقيه كلام طويل .

[مهييج أفموطوره على بقاء النفس . قال : « النفس الناطقة تعرف ذاتها والأشياء التي لا تلابس الهوى ألبنة . وكل ما يعرف ذاته والأشياء التي لا تلابس الهوى ألبنة فإيه غير جسم ومفارق للأجسام » . أما : غير جسم ، فلأنه يعرف ذاته ، وأما : مفارق للأجسام ، فلفرفته بالأشياء التي لا تلابس الهوى ألبنة . فالنفس الناطقة إذن غير جسيانية ومفارقة للأجسام . وكل ما ليس بجسم ومفارق للأجسام لا ينحل — كانهلال الأجسام — ولا يتفرق ولا يبيد إذا فارق البدن كما يبيد المرص . فالنفس الناطقة إذن لا تنحل ولا تبدد إذا فارت

(١) « ونحن أيضاً قوامنا وفاتنا بالفاعل الأول وبه تطلق وعليه اشتياقنا وإليه نخل وإليه نرجع ، وإن تأتينا عنه وبشدتنا فإنما مصيرنا إليه ومهيينا » (ص ١٣٧ س ١٢ — س ١٤) .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : « ويرى هناك العقل الصرف قبيساً (في الطبع : فيها) عليها ومديراً لها بحكمة لا توصف والقوة التي جبل فيه مبدعُ العالمين جيداً » (ص ١٠٧ س ١ — س ٣) أولك مواضع مختلفة من التابة الإلهية وردت في أماكن متفرقة من الكتاب .

(٣) يجوز أن تكون الإشارة إلى ص ١٣٣ وما يليها ؛ ولكن الإشارة غير صريحة .

البدن . وكل ما لا يفسد على أحد هذين الوجهين فهو غير فاسد . فالنفس الناطقة إذن غير فاسدة أيضا . — كل ما يفسد في جوهره فقيه شر خاص به لجوهره ، والنفس ليس منها من الشر الخاص بها مُفسد لجوهرها . فالنفس إذن غير فاسدة في جوهرها . — أيضا النفس عارفة بجميع الأشياء الموجودة بذاتها ، وكل عارف بجميع الأشياء الموجودة بذاتها فهو غير جسامي ومفارق للأجسام كلها . فالنفس إذن غير جسامية ومفارق للأجسام . وكل ما هو غير جسامي ومفارق للأجسام كلها فهو غير فاسد وغير مائت ؛ فالنفس إذن غير فاسدة ولا مائتة .

حجة أخرى في بقاء النفس : النفس تعطى الحياة أبدا لما توجد فيه إذ كانت هي الملة في حياة ما يحيا من الأبدان ، وكل ما يُعطى الحياة أبدا لما يوجد فيه فلن يقبل ضد الحياة ، إذ كان ليس شيء من الأشياء التي تُعطى أبدا أسرها من الأمور تقبل ضد الأمر الذي تعطيه . فالنفس لا يمكن أن تقبل ضد الحياة التي تعطىها ضد الحياة الموت . فالنفس لا يمكن أن تقبل هذا الموت الذي هو الشيء الذي يعطيه البدن أعنى الحياة . حجة أخرى : في كتاب السياسة قال : النفس ليست تفسد من ذاتها الخاصة ، وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به ؛ فالنفس إذن ليس تفسد ^(١) .

آخر الموجود من هذا .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين الأخيار

(١) واضح أن هذه الفقرة الخامسة «بجميع أفلاطون على بقاء النفس» لا تنسب إلى شرح «أبولونيا» ، بل هي من التعليقات وأنواع الحشو الكثير الموجود في هذه المخطوطة ، لأنه يلوح أن ناسخها أو من أشار عليه بنسخها قد شاء أن يعيد مذكرات ومعلومات وفوائد مأخوذة من هنا وهناك . أو يجوز أنها كانت في تعليقات ابن سينا على أبولونيا وهو يسيل شرح المير التاسع منه : «في النفس الناطقة وأنها لا تموت» ، فقدم لشرح هذا الفصل بذكر حجج أفلاطون على خلود النفس . ولعل هذا هو ما يفسر ذكرها في هذا الوضع .

من كلام الشيخ الرئيس أبى على بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أثق ، وعليه أؤكل

الحمد لله رب العالمين ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

- (أ) المشرقون : قد تحققنا ، من أمر النفس ، شرف الموضوع ؛ فأما دقة البراهين ولطف المذهب ، فالله يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك ، فهو دون ما فى كتبه من أجزاء العلم الطبيعى .

- (ب) أما معونها فى العلم الطبيعى ، فظاهر ؛ لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . وينبع ذلك توابع من علم الطبيعة . وأما فى العلم الإلهى ، فلأن من النفس يتوصل إلى معرفة الأمور المقارفة للمادة وتصوّر كيفية الإدراك بالعقل . وقد يتوصل من معرفة أن حركة السماء نفسانية إلى أحكام إلهية تعرف فيها بعد الطبيعة . وأما الرياضيات فلا مدخل لعلم النفس إليه . فيشبه أن يكون ، أشار بقوله : « الحق » ، إلى الأمر الموجود دفعا للوهوم .

(ج) أى لما كان مبادئ الأمور المختلفة مختلفة ، صمب أن تطلب البادى التى

- إليها تنسب النفس . ١٥

(د) النفس لفظ يدل لا على جوهر الشئ الذى يقال له نفس ، بل على كونه محرّكا

ومذكرا أو ما يشبه ذلك ، وجوهره مجبول ؛ فذلك هو مطلوب ، لأن جوهره ليس جزءا من حد كونه نفسا ، لأنه يعقل كونه نفسا من جهة كونه محرّكا ومذكرا لبدن بحال مخصوصة فقط من غير زيادة . ولو كان النفس اسما موضوعا له من جوهره ، كان يجوز أن يطلب وجوده ، ولكن كان لا يطلب جنسه فإنه جزء وحده . وبالجملة تأمل أقاويل الشرقيين فى القدماء أنها متى يطلب ومتى لا يطلب . ٢٠

(هـ) كأنه يطلب هل النفس موجودة بالقوة قبل البدن ، أو بالاستكمال . وإنما يحتاج

أن تلبس البدن . أو يعنى أنه يطلب : هل الأمر الموجود للنفس بذاته من المقولات حاصلة له بالقوة ثم يخرج إلى الفعل ، أو هى بالفعل له أبداً على ما برهن أفلاطون ؟ ويشبه أن يكون أراد : هل النفس مبدأً حصري ، أو مبدأً صوري ؟

(ز) أى هل نفس البدن اسم لشيء واحد مجموع من عدة اسياء مثل بدنه ، فيكون لكل جزء ، فكل خاص مثل ما أن للقلب من أجزاء البدن فضلاً^(١) وللکبد آخر ؟ والنفس ذات واحدة لما قوى شتى ، تفعل بقواها المختلفة أفاعيل مختلفة ، وذاتها واحدة نملقها الأوتى بعضو واحد .

(ز) هل هى واحدة بالنوع أو بالجنس وحده حتى يكون لها من حيث هى نفس حدٌّ ومن حيث هى نفسانية أو إنسانية حدٌّ أخص .

١٠ (ح) أى لست أقول ، لما أوردت الحى مَثَلًا للجنس ، أى أخذه من حيث هو كلى وجنسى فإن ذلك أمر متوهم ومتأخر عن الوجود الخارج إلى الوجود الوهمى ؛ وكذلك كل عام من حيث هو عام .

(آ) ليس يورد هذا على أنه واجب ، بل على أنه موضع شك ثم سيُسَنُّ^(٢) أن التصور بالمثل غير التخيل ، وأنه يكون بلا تخيل ألبتة .

١٥ (ب) كان يجب أن تصحح كل واحدة من هاتين المقدمتين ، ولم يفعل ذلك ولم يتعرض له .

(ج) إنه أورد مقدمة وأتبها مقدمة أخرى ، لا على أنها استثناء ، ولا على أنها نتيجة ولو شاء قدّم [١٥٤ ب] ما آخر ، وآخر ما قدّم ، وكانت النسبة تلك بعينها .

٢٠ (د) قال المشرقيون : قوله وإن لم يكن شيء يخصها فليس يمكنها المفارقة ، بناء على أن الشيء لا يوجد إلا وله فعل وانفعال ، وإلا كان معطلاً . وهذا كلام من جنس المشهور لا يصحّ للموم . فربما كان الشيء كمال فى نفسه لا يتمدى إلى غيره ولا يتمدى إليه من غيره . ولم يجب من ذلك فى بدنية العقل أن لا يكون موجوداً . وأما قولهم لأنه يكون معطلاً ، فإنه قول إذا حصل يرجع إلى المصادرة على المطلوب الأول ، فإنه كان يقول : وإلا فإنه يكون

(١) فى الأصل : فعل .

(٢) مهلة القطعة فى الأصل .

غير فاعل فعلاً ، ولا يتفعل انفعالاً . وهو نفس الدعوى ويحتاج أن يردف بالكبرى ، فيقال : وما كان كذلك فهو غير موجود . فحينئذ يقال : من أين علم هذا ؟

(هـ) قوله : لكن الأمر في ذلك أوردته على سبيل الاستظهار في البيان للتأني ، فنقول : وإن لم يكن لنا شيء مخصص ، أى بافرادها من كل وجه ، فليس يتبها أن يكون مفارقاً ، ولكن يكون الأمر فيه كالأمر في المستقيم .

(و) يجوز أن يكون يعنى بكل نفس النفس الناطقة وغير الناطقة ، وبالفنفس المشار إليها النفس الحيوانية التي تذكر انفعاليتها ؛ فيكون معناه أن الظفر في جوهر النفس الناطقة من حيث هو مفارق وغير مُلَاسٍ للعادة ، ليس من عمل الطبيعي . ويحتمل أن يكون يعنى بكل نفس النفس السامية والأرضية ، وبالفنفس المشار إليها نفوس الحيوانات الأرضية .

(ز) أى إنما عني بقولي غير مفارق أنه : ولا في الانزعاج أيضاً لا مثل لا مفارقة ١٠
السطح والخط . قال الشرقيون لم يبين ما قاله إن الفضب لا يمكن أن يُجَرَّد عن الموضوع الخاص ، فإن الفضب هو نفس شهوة الاتقام . وأما الفلبان فلازم من لوازمه مثل حمرة الوجه وانتفاخ العروق في العين . فليس ذلك جزءاً من ماهية الفضب . وقد يُفهم الفضب ولا يُدْرَى هل معه غليان دم القلب ، بل ولا يُدْرَى هل قلب وهل دم . فقول الرجل ليس بواضح في أن يبين أن الفضب لا يقبل الانزعاج .

١٥ أعلم أن الشيء الذي لا يوجد إلا مع بدن يفهم منه ثلاثة وجوه : أحدها أن يكون ذلك الشيء صورةً بدنية ؛ والثاني أن يكون سببه حالة بدنية ؛ والثالث أن يكون معه انفعال بدني لا يتخلو منه . والأول من هذه الثلاثة يوجب أن يكون الشيء غير موجود إلا مع البدن ، وأن يكون الموصوف به غير قائم دون البدن ، وهو أن يكون ذلك المعنى من حقه أن يكون صورة قائمة بالبدن ، فيكون الذي ينسب إليها أولاً نسبة للملاسة إلى السطح ٢٠ قائماً في البدن . وأما إذا كانت المشاركة على أن البدن سببه ، فليس يجب من ذلك أن يكون السبب قائماً في البدن أيضاً . فإنه جائز أن يؤثر الشيء فيها لا يقارنه ، وأن يتأثر عنه تأثر السموات عن الحرك الأول المفارق سواء جعلت التأثير من المفارق للبدن في البدن ، أو جعل التأثير من البدن في المفارق إذا كان المفارق قد يتفعل ، فإن كل واحد منهما [له] تأثير من متأثر إلى متأثر قابل . وكذلك إن كانت المشاركة على أن انفعال أحدهما يتبعه ٢٥

انفعال في الآخر . فهو أيضا راجع إلى مثل ذلك : فالغضب والشهوة لا يكتفي في الدلالة على أنهما بدنيان صرفان^(١) أن البدن بحسب أحواله يؤثر غضباً وشهوة ، فلا يبعد أن يكون البدن إذا صار بحال صار لها النفس المتفارقة بذاتها للمواصلة بملاقة ما تستعد أن يحدث فيها انفعال خاص بها من أسباب [١٥٥] بدنية ، أو إذا صارت النفس بحال مما يخصها تنبع ذلك حال في البدن من غليان دم أو انتشار عضو . فالذي ندرى أن النفس غير متعلقة بنفس الدم المنبت في البدن ، وقد تعرض له انفعالات تابعة لانفعالات النفس أو العصور الذي به أول تعلق النفس . وكذلك يجوز أن يكون التأدي للحسوسات من خارج إلى البدن ومن البدن إلى النفس ؛ فيكون الحاسُّ النفس ، وإن كان السبيلُ البدن . وإذا توهمنا أن النفس بلا بدن فجاز أن يتأدى إليها من الأمور البدنية ما من شأنه أن يتأدى إليها . وأما ما تأدى إليها فليس بواجب أن يقطع عنها ويزل ، إلا أن يصحح أن ذلك لا ثبت إلا بالمقابلة مع السبب . وجاز أن تكون لها انفعالات خاصة لا تازمها انفعالات من البدن . فالمرجح أن الغضب والشهوة والحسُّ أمور تقوم في المادة البدنية لم يجب أن يحكم أنها انفعالات بالشركة بسبب أنها تشتد وتفترو وتسترخي وتضعف ، أو تنبعها أحوال بدنية مع اختلاف أحوال البدن . والدليل على أن الغضب والشهوة لها انفراد حكم بوجه ، أن العقل يمنع الغضب ويمنع الشهوة ، ولا يمكنه أن يمنع الألم الحسِّي ولا اللذة الحسية . فعلوم أن هذه مبادؤها الأولى في النفس . ويعرض لها أن تؤثر في البدن إذا تركت ، حتى إذا مُنِعَ العقل عن ذلك ، لم يفعل البدن بشيء . فلا يبعد أن يكون الغضب أو الشهوة أمراً في النفس يتبعه أمر في البدن من غير أن يكون هو معنى في البدن أو قائماً به . وقل جالينوس : إن الأخلاق تابعة لمزاج البدن ؛ ولو كانت الأخلاق تابعة لمزاج البدن ، لم يكن سبيداً أن يكون على أن النفس ، وإن كانت مباينة للبدن في القوام ، فإنها تتأثر مع كل مزاج تأثيراً روحانياً تستعد به لسرعة غضب أو مُهِم أو غير ذلك . والذي يقوله الإسكندر ونبيته^(٢) أن النفس لا فعل لها بذاتها من هذا القبيل . وليس في جميع ذلك ما يدل على أن النفس صورة في الجسم .

(١) في الأصل : صريخ .

(٢) س : ونه .

هذا الكلام قد غرَّ كثيراً ممن يميل إلى أن لا تبقى النفس ألبنة . فقالوا إن هذا الرجل حكم بأن أحوال النفس كلها شركة حتى يلزم من ذلك أن يكون النفس لا تنهاها للفارقة . وقد التبس عليهم الأمر من وجهين : أحدهما لأنه يقول بشيء وليس يحزم القول جزماً ؛ والثاني لأنه سلف له في مُقدِّم المقدمة الشرطية الفعل والانفعال جميعاً . فيجب أن يكون القول في المقدمة الثانية ، وإن لم يكن لها شيء يخصها — أى عما ذكرنا من الفعل • والانفعال — وإذا كان كذلك كان الاستثناء الذى يمنع الفارقة . ولكن يشبه أن يكون لأشياء من أفعال النفس وانفعالاتها يخصها حتى ينتج أنها ليس تنها أن تكون مفارقة . وهو إنما أورد الانفعالات وحدها وحين يتجرد لأن يرى أن النفس أمراً يخصه نذكر أن ذلك الأمر ليس من حقه أن يسمى انفعالاً ، بل هو أمر فعل . والدليل على أنه يريد ذلك أنه يعيد أشياء انفعالية مثل الغضب والسرور والشجاعة والبغض والحبة . فإذن غرض ١٠ الرجل غير ما ذهبوا إليه . وقال المشريقون : ومع ذلك فإن استدلاله على أنها بسبب ما يظهر معها من أحداث بدنية ، ويظهر معها من هيئات بدنية خاصة للذعور والغضب ، وبسبب أنها تسرع في بعض المستعدين — استدلال ضعيف ، كما شرح قبل . أى أن الناس [١٥٥ ب] طلبوا النفس من أحد الطريقتين أو من مجموعهما .

(آ) قال المشريقون : ما كان يجب أن يورد أفلاطن بعد انبدقليس ، فينبه على أنك ١٥ تظلم انبدقليس . فإن الناس يعلمون أن أفلاطن يرى أن النفس جوهر غير جسمى ، فتأولوا كلامه أنه يعنى بما يقوله آناً ونقل كل شيء بصورة عندنا في العقل كان جاداً^(١) أو إنساناً أو أى شيء كان . فتبينوا أيضاً أن انبدقلس ذهب مذهب هذا التأويل — يعنى مدارسات أفلاطن .

من هاهنا يبين أن المقولات لا تدرك بعظم ، وشيء من عظم يائماً كلياً . وإن كان ٢٠ أورده جزئياً كأنه يخاطب طيأوس ويورد العظم على نحو ما يقول هو . فنقول إنكم تقولون إن العقل جسماني ، ويتصور المقول باللامسة جزءاً بعد جزء . فليتنا عرفنا كيف تتصور الشيء بجزء منه وبشيء منه : الجزء عظمي ، أو بجزء على سبيل الاستعارة ، مثل نقطة ما ،

إذا كانت النقطة بعلامتها تنال الشيء وتصوره . فما معنى الدوران والاقطاب على العقول
فإنه إن كان يُنال بكل ملامسة بعرض في كل آن بنقطة . وتلك الملامسات في قوتها غير
متناهية ، فيكون إنما يدرك الشيء مراراً غير متناهية . وإن كان إنما يدرك بعظم سواء كان عظاماً
مجاوباً من حركة مستدير لا يلاقى معظمه إلا بحركة مثل المدور يتدحرج على مسطح أو كان غير
مجاوب به . فأما أن يكون ذلك العظم مستحقاً لتلك الإدراك أو لا يكون مستحقاً ؛ فإن كان
ذلك العظم مستحقاً لتلك الإدراك ، فيجب أن يكون النسبة عظيمة بين المدرك والمُدرك . فبحسبه
أن يكون المدرك العقلي شيئاً مشاركاً إليه ، معه نسبة مخصوصة ، مثل ما للخير . وذلك غير
واجب ، فإن من المدركات العقلية ما لا يتجزأ ولا ينقسم في النسب العظيمة . وإن كان ذلك
العظم غير مستحق له ، فيكون الإدراك قد حصل بما هو دونه . فإنه إن كان بالوصول دور ،
إما هو أقل منه ، لا يحصل الإدراك حتى يستوفيه . فذلك القدر مستحق . وقد قلنا إنه غير
مستحق ؛ هذا محال . فإذاً يجب أن يكون الإدراك حصل قبله . ثم الكلام في ذلك المقدار
الذي يحصل فيه قبله ، مثل الكلام فيه ، فيكون إذن قد أدرك الشيء مراراً كثيرة ، بل بشيء
نهائية . وإنما كلامنا في إدراك واحد من حيث هو واحد . فإن كان قد يجري في الإدراك
أن ينال بأي جزء كان ، فما الحاجة إلى الحركة ؟ وإن كان يحتاج في الإدراك إلى أن يقع
لكل التصور ملامسة ما مع كل التصور ، فاللامسة جزءاً بعد جزء لا غناء له ، لأن كل
واحد منها لا يُنال به تصور ؛ وكل واحد منها يبطل عند انتقال اللامسة بالدور إلى جزء
آخر ، فلا تحصل اللامسة بالكل معاً ، فلا تهيأ ألبتة اللامسة بالكل معاً . ثم كيف
يدرك المعنى التجزئى إن كان يدرك بغير تجزئى ، وغير التجزئى ؟ وهذا الكلام عام
لوجوه كثيرة ، سواء كان يُدرك بحركة أو بغير حركة ، وبلامسة وغير ملامسة . أما
باللامسة والحركة ، فالأمر فيه ظاهر ؛ وأما إذا أُريد به وجه الموم فليعلم قبله أن المعنى
المعقول ، وإن كان من المعاني التي لها أوضاع وأعظام ، فإنه لا يختص بوضع ولا عظم ، ولا
يمكن أن يحمل له ألبتة ، من حيث يعقل ، وضع ولا عظم مخصوص . فإن المعنى المعقول
هو المشترك للجميع . وإذا خص بوضع وعظم مشار إليه معين ، وجب أن لا يشترك فيه
الجميع وإذا كان كذلك ، فالمعنى المعقول مُبرأ عن الأوضاع والأعظام المعينة وعن سائر

- الواحد التي يجوز أنه [١١٥٦] يعرض لجزئياته من الكيفيات والإضافات وغير ذلك ، بل إنما يكون الأمر المشترك فيه ، فإذا حللنا الصورة المعقولة أو العلم العقلي شيئاً متجزئاً ، وفرضنا لذلك التجزئة جزءاً بالفعل بالفرض ، كما نفرض للجسم الأبيض جزءاً بالفعل بالفرض أو بسبب آخر من الأسباب التي توجب نوعاً من التجزئة ، وإن لم يفكك الاتصال . فإما أن يكون المعنى العقلي كما هو موجوداً في كل واحد من الجزئين ، أو يكون لا كما هو ، أو لا يكون موجوداً بوجه من الوجوه . فإن لم يكن لا هو ولا شيء منه موجوداً في شيء من الجزئين ، فكلية الجزئين خال عنه أصلاً . فإن التوزيع أيضاً ، وإن لم يوجد في جزء السطح الذي يوجد فيه التوزيع ، فإن شيئاً منه وما يتم هو به موجودٌ فيه لا محالة . وهذا يبين نفسه . وإن كان هو في الجزئين معاً موجوداً ، ففي كل واحدة منهما صورة معقولة مما غناء ما في الجزء الآخر في أن يتم ذلك للمقول ، ولأى سبب اختص المقول بأن أخذ من العظم كشيء دون جزئيه أو جزءاً منه بعينه دون جزء ، وإذا كان حقيقة ذلك يتأني أن يرسم في الجزء كما يرسم في جزء أعظم منه ، أو في الكل . وإذا كانت الحقيقة لا توجب ذلك ، فإنما يوجب ذلك الاختصاص معنى مضاف إلى الحقيقة . ولا يتخلو إما أن يكون لازماً له أو عارضاً لوقت وحين ، وفي بعض الأقسام والأحوال . فإن كان لازماً له ، وجب أن يكون موجباً لازماً له . فوجب أن يكون ذلك الاختصاص واجباً . فوجب أن لا يكون الانقسام إلى أجزاء متشابهة في الصورة . وقد فرضنا أنه كذلك . فإذن هو عارضٌ له .

- ونحن قد أخذنا المعنى العقلي مجرداً عن الأحوال الأخرى غير ماهيته وما توجه ماهيته في أن يعقل . فبين أن القسم الذي اعتبرناه فاسد . فبقى القسم الآخر ، وهو أن لا يكون المعنى في أحد الجزئين كما هو في الكل ويكون مخالفاً له . فلا يتخلو إما أن يكون جزءاً من معناه ، أو لا يكون . فإن كان جزءاً من معناه ، والآخر جزءاً آخر من معناه ، فالعنوان أجزاء للماهية ، وما كانا ليتفقا في تمييزهما إلى أن جزأنا نحن وقسمنا ، بل هما في أنفسهما متميزتان ، وإن لم يكن جزءاً من معناه شيئاً منه فكل واحد منهما جزءاً من معناه . فلنا أن نجزئ مرة أخرى وقسمة أخرى ولا تقف . فتكون إذن أجزاء المعاني للشيء الواحد

بغير نهاية . وهذا محال . فإذاً ليس يمكن أن يُجمل المعنى المقول ممثلاً في شئ منقسم فإن كان المعنى المقول غير منقسم — ولا بد من معنى مقول غير منقسم ، إما لأنه آخر ما ينتهي إليه أجزاء القسمة إلى مبادئ الحد ، أو لأنه بعض التواتر للشبهة للنقطة مثلاً وللعقل إن كان غير منقسم ثم يقدر في منقسم — وجب من ذلك أن ينقسم على النحو الذي ذكرنا ، وكان لا يمكن أن ينقسم بمشابهه ولا غير مشابهه ، لأنها تكون حينئذ آخر المعاني على ما بيننا . والمعنى لا جزء له ، فيبين أن المعنى المقول — كان منقسماً أو غير منقسم — فإنه لا يتمثل في عظم ساكن أو متحرك . هذا ، وإن ^(١) جعل التلقى للمعنى المقول شيئاً ^(٢) لا يتجزأ كالنقطة ، فإن كان ذلك بالملامسة والحفاظة أو غير ذلك ، فن البين أنه ممتنع ، وإن كان بغير [١٥٦ ب] ملامسة لم يمكن أيضاً ، فإن الذي لا يتجزأ لا يفرد بشئ يختص به فيصير

١٠ الأفراد في الوضع من جميع جهاته عما يليه . وقد عُلِمَ أن ذلك باطل . فيبين من هذا أن المعنى المقول لا يُتصور في جسم ولا في شئ ذي جسم وفي جسم . وأما المحسوسات والتمثيلات فإنها أشياء مأخوذة مع أعراض لها تختص بأعظام ما على سبيل ما توجهه للملامسات والحفاظات ونسب الأعظام والأوضاع في الجهات والأبعاد ، فلا يحصل إلا كذلك . وتلك تقتضى أعظاماً معينة ومقادير معينة ، والمقول النسب غير معتبر مع الأجسام بالقرب والبعد

١٥ ولا مناسب للأعظام والأوضاع ، ولهذا السبب يختلف المحسوس عند الحس بحسب اختلاف هذه الأحوال . ولهذا يرى الشئ مرة صغيراً ، ومرة كبيراً بحسب البعدين . ولهذا السبب لا يحس الإنسان من حيث هو إنسان ، ولا الخيال أيضاً تحضر صورة متخيلة إلا على وضع معين وقدر معين ، وبحيث لا يصلح أن يكون محمولاً على كل إنسان ، وذلك لأنه فُلٌّ بآلة جسمية لقوة جسمية . فقد انضغ وتبرهن حق التبرهن أن المقول لا يُنال بمتجرى ولا يعتبر متجزئاً ^(٣) ، وأن المقول الواحد لا تقع عليه ألبنة التجزئة التي نكون على سبيل

٢٠ المجاورة والترتيب . وإذا كان كذلك ، فالمقول غير مدرَك بمتجرى ولا عظم . ويجب أن تعلم أن أرسطو توقع أن يُفهم من هذا الموضع أن المقول لا يلحق بقوة جسمية ، وأن النفس

(١) ص : فإن .

(٢) ص : شئ .

(٣) ص : متجزئ .

العاقلة جوهر غير جسياني ولا منطبع في جسم ، وإنما يَفِنه وبين الجسم علاقة أخرى . فهو بعد هذا لا يشتغل بإثبات أن النفس العاقلة تفارق أو لا تفارق . وإنما يشتغل بأن : أي قوى النفس يصحبها إذا فارت ، وذلك في الثالثة من مقالات الكتاب . ويجب أن نعلم أنه قد بقي علينا في تفهيم هذا البرهان عبدة شيء واحد ، وهو أن الإدراك العقلي يكون بأخذ صورة مقولة مطابقة لصورة الشيء الذي يقال إنه عقل ، وليكن هذا دينا . فإن أحبيت أن تجعل هذا البرهان كالحسوس ٥ كما يفعله المهندسون فاجعل المقول ا ب والصورة للمقولة ح د واقسمهما مائاً بمخط ه ز . واعتبر ا ه هل فيه شيء من ح د مثل ح ز ، أو ليس فيه . وذلك الشيء هو نفس ا ب ح د ، في المعنى أو غيره في المعنى وشيء منه . واعتبر كيف يكون ح ز في المعنى هو ح ا ز د ح د ، وهما غير إن أفهما بالشخص غير ^(١) ، أو بالمعنى . ولِمَ يجب أن يكونا بالشخص غيرين . ثم انظم الكلام على الوجه المذكور ، واعتبر أيضاً انقسام ا ه إن احتجت إليه ؛ ١٠ وتستجد هذا في كتب المشرقيين [كالحسوسة] .

(١) يعني أنه وإذا كانت التصور بالعقل يحتاج إلى دوران لا يقف ، فلا يجب أن يكون الجوهر العقلي مقبضاً به وحريصاً عليه . وإن كانت تلك الحركة ليست ذاتية دائمة فهي عارضة قسرية من محرك من خارج يجب أن يكون على خلاف مقتضى طبيعته ، فيكون التصور بالعقل أمراً خارجاً عن مقتضى طبيعة العقل . ١٥

(٢) أي أن الأشياء التي نوه أنها حركات وأنها للنفس ، معي مثل الاعتماد والسرور والإحساس والتميز . ويعني بالتميز الحيواني الذي هو مكانه الوهم أو تصرف العقل في الخيالات ، ليس الإدراك [١٥٧] العقلي ، نصوراً كان أو تصديقاً ، فإن ذلك يُفَرِّده قولاً بعد قليل . قال : فهذه يُظَنُّ أنها حركات ، ثم يُظَنُّ أن النفس تتحرك بها .

(ب) أي أنا ، وإن سلمنا أن هذه حركات ، فإنها حركات البدن من النفس ، ٢٠ لا حركات في نفس النفس . وذلك أن النفس إذا تمثلت فيه رأى ما فَظَنُّ — وإن لم يكن ذلك نفسه حركة للنفس ولا البدن — عرض للقلب انتفاع ولتَمَيُّه عليان ، فكان ذلك غضباً . وكذلك في سائر الأعراض المذكورة . قال المشرقيون : هذا القول غير محصل ، وذلك أنه

إذا نسب إلى النفس رأى ما ، فليس نفس ذلك رأى غضباً . فإنه قد يعرض مثل ذلك ويكون مع ضد الغضب ؛ ونفس غليان الدم ليس هو الغضب ، لأن الغضب يعقل غضباً وأذى هي شهوة من النفس إلى الانتقام ، ولا يدري أنه غليان نفسه ولا مع الغليان . وإذا تصور الإنسان غليان دم القلب في نفسه لم يتصور المعنى المطابق للاسم الذي هو الغضب . وإذا أضاف الغليان إلى شهوة الانتقام جعله غلياناً من الغضب كعامل الغضب لا كجزء من الغضب ، ولا هما جزءان من معنى الغضب فلا يُعرَف إذن الغضب فيما بين ذلك وكذلك سائر العوارض . فيشبه أن يكون الغضب حالاً تختص بالشئ الذي معه الرأى ، ويكون حيث الرأى ، أو يكون في غيره ، إلا أنه غير الجسم الذي يصفونه ، أو يكون في ذلك الجسم ، كأنه غير الحركة التي يصفونها . قال المشركيون : فيُحتاج إذن أن يُبحث في هذا ، لا مثل هذا البحث ولا يقتصر على هذا القول . ١٥

(١) قال المشركيون هذا يصح إن لو تقدم فين أن موضوع الغضب شئ غير النفس مبين له جملة ، أو هو جملة ، مركبة منه ومن البدن . قالوا : ثم قوله إن هذا سببه ؛ فقول القائل إنها تنسج وتبنى كان هذا قولاً باطلاً^(١) . وليس هذا بقول باطل ، بل النفس في النسج والبناء مستعمل لآلات ملازمة بدنية وآلات مضافة إليها من خارج تتحرك هي عن النفس ، والنفس فيها المحرك الأول ، وإليه ينسب النسج والبناء . فإن الإنسان من طريق ما هو إنسان ينقسم في نسجه إلى محرك وإلى آلات . فإذا نسب النسج إلى الجملة فيكون كما ينسب الفعل إلى جملة محرك وآلات . وهذه النسبة لا تمنع أن يكون المحرك منها هو المحرك الأول وأن ينسب إليه الفعل وهو أن يكون الفاعل بالحقيقة . ثم مع هذا فإن كون النفس محركاً كالبدن أمر يخص بالنفس ، ليس يمكن أن يقال إن كونه محركاً أمر بشركة بينه وبين البدن . وإذا كان كذلك فالنفس هي المبدأ الأول للنسج والبناء وهو بالحقيقة النسج والبناء ، وإن كان الناس يحورون على حسب الظاهر وعلى حسب قلة تمييزهم بين المحرك بذاته والحرك ، تجرى^(٢) فيه الجملة مجرى المحرك والنسج . فإذا كان يجب أن تجرى النفس في نسبة

(١) ص : قول باطل .

(٢) الأمل غير واضح تماماً ، وهو : والمحرك لم فيه الجملة مجرى ...

الغضب إليها محرماً في نسبة النسيج إليها فهي أيضاً المبدأ الأول للغضب .

- (ب) أى فإن هذه المعاني التي سمونها حركات ليست في النفس ، بل في البدن ؛ فتارة إذا حصلت في البدن مآدى أسرها إلى النفس فيكون الابتداء منها ، كما أن الإحساس يتم بتأثير في البدن يؤدي إلى النفس ؛ وبارة يكون انتدائها من عند النفس ويؤدي ذلك إلى وجود الحركات في البدن أو السكوات مثل التذكر ، فإن مبدأه [١٥٧ ب] حياة في النفس ، ثم تعود الهيئة المتدكرة فتتحرك بها الروح التي فيها الخيال ، أعنى القوة الصورة ويرسم فيه منه . وإعنا قال : أو السكوات ، لأنه إنما يسميها حركات على وجه الساعده ؛ وليست بحركات ، بل هي هيئات تحصل مستقرة ، فتكون أشبه بالسكوات .

- لما فرغ من الانفعالات التي هي ماضية بمشاركة البدن أراد أن يعلم أن هاهنا أمراً^(١) يختص بذات النفس بلا شركة . فقال : فأما العقل وهو الإدراك العقلي الحض ، تصورا كان أو تصديقاً ، فإنه شيء يكون فينا بعد ما لم يكن ، أى في أنفسنا ؛ وليس مما يفسد . ولو كان ذلك مما يفسد لأجل البدن ، لكان يضعف لأجل ضعف قوى البدن . فكان لا يمكن أن يكون شيخ ألبته تُتَحَفَّظ فيه المقولات ويُتَصَرَّف فيها إلا أضعف مما يكون في شبابه ، كالحال في جميع قواه البدنية . وكان تأليف القياس في هذا أن يقول : لو كان العقل يفسد لأجل فساد البدن ، لكان كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن . ثم نستثنى نقيض التالي وهو أنه ليس كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن ، فينتج بعض المقدم ويصح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث :

كل ما يعقل به من شيخ فهو عقل .

وليس كل ما يعقل به من شيخ بكل ويضعف في الشيخوخة .

- ٢٠ فينتج : فليس كل عقل بكل ويضعف عند الشيخوخة .

ثم يقول : ولكننا نجد ما يمرض — أى أحياناً — من كلال فعل الشيخ إنما يمرض كما يمرض في الحواس — يعني بهذا أنه ليس بالواجب في صحة ما قلنا أن لا يكون عقل الشيخ بكل ألبته . بل إذا كان عقل ما لم بكل في الشيخوخة — وإن كانت المقول تكل

- فيها — فالمطلوب صحيح . فإنه يجوز أن يكون الفعل الذي ليس بشركة قد شغل عنها الفاعل بأفعال بالشركة ، مثل ما يعرض للفارس الراكب فرساً رديء الحركات نزاعاً من أن يشتغل برعاية مركبه عن أفعال خاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس . وكذلك قد يشتغل الإنسان عن خواص أفعاله لما يتلذذ به من مشاركة غيره أو بتأذى . ويجوز أن يكون الفعل الذي ليس بالشركة إنما يصار إليه من الفعل الذي بالشركة ، مثل أنه قد يحتاج في اكتساب المقولات في أول الأمر إلى تخيلات تنصرف فيها النفس تصرفاً سنذكره ، فإذا عيق عن استعمال التخيلات لآفة في أعضاء التخيل كل فيها عن عقله . فالشيخ إذا عرض له أن يكل وأن ينصرف عن المقولات ولا يتصرف فيها ، فالسبب أنه قد شغل عن أفعاله الخاصة أو عرضت له آفة في آلات ربما احتاج إليها في الابتداء ، لا لأن الأصل ضعف أو انفصل ؛
- ١٠ — أعني بالأصل النفس — ؛ وإلا لكان كل شيخ يفقد كمال عقله عند التشيخ ؛ وليس كذلك . بل ربما صار تصويره العقلي حينئذ أفضل . بل هذا سبب عائق له عن خاص فله على النحو الذي ذكرناه ، كما يعوقه عن صحة الحسن . ومعنى هذا أنه يجعل الحسن أمراً تابعاً للنفس التي هي الأصل ، فائضاً منه إلى الآلات . إذ النفس عنده واحدة هي الأصل والقوى تفيض منه في الأعضاء بحسب الأعضاء وقبولها . ويرى أن النفس الحساسة ليست نفساً أخرى ، بل فسانية أو قوة فائضة عن النفس الأصل إنما كمالها بالعضو [١١٥٨] الذي هي كمال له . وهذا شيء يتكفل المشرقيون بتسميم القول فيه . فكل أن النفس يعرض له بسوء مشاركة البدن أن لا يفيض عنه الشيء الذي ليس فيضه عنه بشركة البدن . وكيف والبدن هو القابل ، والنفس هي مبدأ الإفاضة ، بل فيضه منسوب إلى النفس وحدها . وإنما لا يفيض أو يفيض لا على الكمال بسوء مشاركة البدن . كذلك قد يمرض سوء مشاركة البدن أن لا يتم الفعل الخاص بالنفس من النفس . فالشيخ لم يؤت في كلال تعرض له في التصور إذا عرض يسبب أن النفس الأصل قد انفعلاً شيئاً ، بل سبب عارض له كذلك لم يؤت في كلال حتى يعرض له حتى تكون قوة الخير الفائضة عنه بسبب أن جوهره قد انفعلاً ، بل لسبب عارض له . ولو أعطى الشيخ عيناً كهين الشاب في المزاج لكان حشيه مثل حس الشاب . ولو كان قد انفعلاً أصل النفس شيئاً لكان — وإن صلحت الآلة — لا يتم فعلها بها ، أو الموضوع لا يتم إفاضته عليها . فبين أن النفس في الشيخ — وإن ضعفت حساسته ،
- ٢٥

- غير منقطعة في نفسها ، بل عارض لها حال عارضة من خارج تنوعها عن خاص فعلها ، كما يفترض في الشكر وفي حال المرض . وكذلك إذا عرّض للتصور العقلي والنظر النسوب إليه أن تتغير حاله واختلف ، فلأن شيئاً من الأسباب الباطنة في البدن عرض له خال كما يعرض في مثل الإحساس ، ولكن في الأعضاء الظاهرة . وأما أصل النفس وذاته الأولى الحقيقية فلم تتغير أبته ، ولم تتوجه إلى الفساد . وذلك لأن الشيء الذي به تنقل ، لا يمكن أن يكون مشاركاً للبدن في القوام لما علت ، ولأن الشيخوخة قد لا تحلّه ولا يضعفه ويضعف سائر القوى . واعلم أن هذا البيان خاص بالنفس الإنسانية . وأما النفوس الأخرى فلا يسلم فيها أن العين إذا صلحت أبصر اللون فيها كالشباب . وذلك لأن العين ، وإن صلّح مزاجها ، فإن القوة تأتيها من عضو آخر هو للبدن ، أو من قوة أخرى هي أصل النفس .
- فإذا كان الحيوان معناه في السن فكان النفس الأصل منه بدنياً ، وجب أن تعرض للنفس ١٠ الأصل آفة بالأسنان ، فلم يكن الفاعل قوياً على الفعل ، فلم يتم الفعل ، وإن كان للفعل تام الاستعداد ويكون كما يعرض أن يلحق الدماغ آفة والعين صحيحة المزاج والتركيب ، فتلحق الإبصار آفة . ولم يورد أرسطو مثال الظاهر مثال الحس على أنه أمر ظاهر لا ريب فيه . بل على أنه مثال من نفس المذهب ، يقال فيه ما يقال في المقدمة التي يقاوم بها أعراض — فكانه قد أعرض أحد — فقال : والشيخ يكل في التصور العقلي . فكل ما يكل ، فيه سبب آفة ١٥ في مشارك ما ، فذلك لآفة في الأصل . فبين أن ذلك لا يجب أن يكون لآفة في الأصل ، بل يجوز أن يكون لكذا . وقولنا في الحس أيضاً هو هذا القول ، فإنه يصدر عن النفس ، ثم يعرض عائق فلا يصدر عن النفس على ما ينبغي ، وإن لم يكن بالنفس آفة فإنه يجوز أن تكون لا لآفة في النفس بل لآفة في شيء غيره وهو للفعل وأن يكون الشيخ لو صلحت عينه وأعضاء أخرى أن كانت متوسطات بين النفس وعينه لحصلت له قوة باصرة يبصر بها كما يبصر الشاب . ٢٠ وكما أن هذا يجوز أن يدعى ويقال من غير أن يكون [١٥٨ ب] محالاً في نفسه ، إلى أن يبين أمره ، فكذلك يجوز أن يقول أيضاً إن هذا البدن قد يشغل عن فعله ويمانع عن فعله من غير آفة في جوهره . فتكون إذن الكبرى في قياسهم غير مسلم . ولقائل أن يقول إن الشيخ لعله إنما كان يمكنه أن يستمر في أفعال عقله على الصحة ، لأن عقله يتم بعضه في البدن يتأخر إليه الفساد والاستحالة وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأعضاء . لكنه ٢٥

يجب أن يعلم أن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادئ ولو كانت المبادئ صحيحة ، لانخفضت الأطراف ولم تسقط قواها ، وكان الحال فيها هو الحال في شرح الشباب . فإما تسل المبادئ والأطراف لأنها تكون قد نزلت عن درجتها الأولى وانخفضت وحلت بين الأطراف وبين الفاعلات فيها . فلا كبّد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة أو القريبة من الصحيحة . ولذلك نجد في نبضه وفي بوله وفي أفضال دماغه الطبيعية تفاوتاً عظيماً . ثم لقاتل أن يقول : إن الشيخ تخيّل أيضاً وتذكّره وحفظه محفوظاً^(١) ليس دون حال عقله . والجواب أنه ليس كما نظن به . فإما ذكره للأمور الماضية التي في ذكره لما كالشاة ، فإمّا يكون ذلك لأن تكرر مذكوراته على وهمه وهو شيخ أكثر من تكررهما عليه وهو شاب . فيكون السبب المؤكّد للحفظ أقوى فيه منه في الشاب ٥

فإن استويا فإمّا يستويان بسبب الفعل وإن كان أضعف . فالسبب المؤكّد له أكبر ، على أنه ليس كذلك ، لا في حفظه لصور الحسومات ، ولا في حفظه لمعانيها . وإن شئت أن تعلم ذلك فحرب حفظه لما وقد تأديا إليه وهو شيخ ، وقبّه بمثل ذلك وهو شاب أو صبي . فبحده لا يتحفظ له الشيء ، لا عدداً ولا مدة ، كما كان يتحفظ له قبل ذلك ، ونجد تذكّره لما فات أضعف أيضاً إلا فيما للعقل سبيل إلى المعونة فيه . وأما الأمور المحفوظة قديماً فإمّا يتساوى فيه حفظها وحفظ الشباب ، لأنه ليس يتساوى فيهما السبب الحفظ عدداً . ومع ذلك فإن المرتسم من ذلك في حفظ الشباب أوضح وأصنى وأشد استصحاباً للأحوال اللطيفة به ؛ والمرتسم في حفظ الشيخ أطلس وأحرس وأخفى لوحاً ولحاناً . ولقاتل أن يقول إن الشيخ ليس إمّا يوجد سليم العقل بحسب الأمور العقلية السكينة ؛ بل قد يوجد أقرب رأياً وأصح مشورة من الشاب في الأمور الجزئية الخيالية . وأنت لا تقول إن خياله أسلم من خيال الشاب أو مثله . فالجواب عن ذلك أن ذلك بسببين : أحدهما لأن آلاته أكثر ، والثاني أنه يستعين بما هو مساوٍ لثله من الشاب أو أقوى بسبب قلة اللزاعات . فإما أن آلاته أكثر ، فهو أن الأمثلة الجزئية عنده أكثر ، لأن تجاربه أوفر . ثم إنه ليس يتصرف فيها بالخيال والقوى الوهمية قطع ، بل يرجع فيها إلى العقل ، فيستعين به في طريق القسمة

- للسبب الواقعة والممكنة وطرق الاعتبار للأوائل . ثم لقاتل أن يقول إن الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دُرْبَةً ، فصارت آلاته ، وإن ضمفت في طباعها ، أقوى في دُرْبَتِها قوَّةً ، ولذلك الشيخ المدرب أقوى في صناعاته واستعماله لها من الشاب الذي يدرب . فالجواب أن الدربة إنما يتحصل لها حكم من جهتين [١٥٩] : أحدهما أن هيئات التحريكات الصادرة بالإرادة تتمثل في الخيال أشد ، فيكون وجه استعمالها عند اليوم أحضر . والثاني أن الأعضاء تستفيد بذلك حُسْنِ تشكل تستمد به هيئات التحريك . وليس يمكن أن يقال هذا في باب المعقولات . فإن العقل أيضاً ، وإن سلمنا أنه يعقل بتحريكات لآلات ، فليس يستحفظ في النفس خيالا لشيء منها ، كما يستحفظ لهيئات اليد والقدم ونحوه . ولا أيضاً يمكن أن يقال إنه يستعين بآلات حاسبة عاصية يفيدها الاستعمال طاعة . فإنه وإن سلمنا أن العقل بفعل بتحريك ، فليس بتحريكات مستعصية ، ولذلك فإن الصحيح القطرة الأصلية ١٠ يسرع في العلوم فيميز فيها على الاستواء . وإن كان بعض الناس يحتاج أن يراض من جهة التفتن لمعانى الألفاظ ، ومن جهة معاوقة من خياله ومعارضة منه لعقله ، حتى يفهم الحال في ذلك ، فيعقله ويستوى في أدنى مدة وأخف كلفة . ثم يقول : وأما التمييز — وقد عرفنا ما يريد به — والمحبة والبغضاء فليست عللاً أى آثاراً وانفعالات لذلك ، أى للنفس الأصل . لكن إنما هي علل وآثار لهذا البدن الذى له ذلك النفس الأصل من حيث له ذلك ، أى ولو لم يكن له ذلك لكان لا يصلح أن يتأثر بهذه الآثار . قال : ولذلك إذا فسد هذا — أى البدن — لم يبق لتلك النفس أن تذكر أو أن يحب ، فإن هذا لم يكن لتلك ، بل للحالة المشتركة التى بينهما . ويشبه أن يعنى به الهم والتغليل أو قوة الشهوة ونحو ذلك . فإن أمثال هذه هى أشياء بدنية غسانية مما ، لأن قوامها في البدن وفيضها من النفس الأصل ، على مذهب الرجل وهو للذهب الحق . ٢٠

قال : فأما قوة العقل لخلق أن تكون شيئاً إلهياً وشيئاً لا يتأدى بالانفعالات الجسمية . ويجوز أن يكون معنى بالعقل ها هنا ، الجوهر الماقل ، وهو النفس الناطقة . ويجوز أن يكون معنى به الآخر النفساني والصورة التى ترسم فيه . ويجوز أن يعنى به الفعل النفساني الخالص به ، وهو التصرف في المعقولات . ويجب أن تعلم أنه ليس معنى بالمحبة والبغضة إلا الحيوانية

والشهوانية وما يتعلق : إما بشخص فاسد ، أو بقوة فاسدة ، دون المحبة العقلية فإنها لا تنفس
وإن فسد البدن .

والحبة العقلية هي للأمور الجميلة بذاتها ، الكاملة في حقيقتها ، اللذيذة في هويتها ،
البريئة عن التغير والفساد . وعشق القوى العقلية لها وللتشبه بها عشق لا يَفُسد بوجه .

٥ (أ) أى كيف نعلق الحياة بها : أواحده ، أو بأكثر منه ، أو بالجميع ؟ فأقول إنه
يجعل الحياة معلقة بالأصل وليس يصرح به الآن .

(أ) أى أنها التي بها تكون جواهرُ ما ، بالقوة . فإن كل جوهر مركب هو بهيولاء
بالقوة ، وبصورته بالفعل . أو يعنى أنه الجوهر الذي لا وجود له باعتبار ذاته إلا الإمكان
والقوة ، وإنما تقيمه بالفعل الصورة .

١٠ (آ) قال المشرقيون : هذا الكلام يتم هكذا : والنفس من الأشياء التي في موضوع ،

وليس ك موضوع حتى يكون قياسان من الشكل الثاني بأوسطين : أحدهما قوله : من الأشياء
التي في موضوع ، والثاني قوله : ك موضوع . وينتج مع المقدمة التي أوردت بالفعل أن النفس
ليس بجسم ، أو أن الجسم ليس بنفس . لكن المقدمة التي موضوعها النفس [١٥٩ ب]
غيرُ مسلمة . فإنه بعدُ لم يعرفنا من حال النفس شيئاً . فلا ندرى : هي موضوع أو ك موضوع ؟

١٥ فإننا في هذا الوقت جاهلون بأمر النفس . فإن أراد بالنفس الحياة ، فإن جميع ما قاله مُسلم به .

وإن أراد به شيئاً يفعل الحياة فلا ندرى أنه جسم أو ليس بجسم ، وأنه مفارق أو غير
مفارق . فلمله جسم نافذ في الجسم المحسوس ، أو لمله سبب مفارق ليس منطبعاً في المادة .

والصواب أن يقال في بيان أن النفس ليس بجسم هكذا : إن الجسم بحسبته لا يفارق
جسماً آخر حتى يكون أحق بأن يكون نفساً منه ^(١) ، بل بأمر آخر وسبب آخر وصورة

٢٠ فيه . فلتكن تلك الصورة هي المبدأ الأول وهو النفس . وذلك أن الجسم ، بما هو جسم ،
كسائر الأجسام التي في جواره ؛ فلا مَر ما اختص بأفعال وأحوالٍ : ويسمى ذلك
الشيء نفساً .

(ب) قال المشرقيون : ليس يتم كونه صورة بجسم طبيعي له حياة بالقوة ، إلا بعد كونه

(١) في الكلمة كسط وفوقها منه ، والذي ينشئ منها لهذا أجهتاها .

صورة ولم يبيّن بعد أنه صورة . بل أخذ أخذاً في قوة القياس التي يقدم أن النفس في موضوع . وكان يجب على هذا أن يقول : والنفس هي في موضوع لهذا الذي له الحياة ؛ فهو صورته . (ج) قال المشركون : إنه لم يبين بالاستكمال ، بل هو الاستكمال ، وسكت .

(د) يشبه أن يكون أرسطو يعني بالصورة كل ما يضاف إلى الموضوع ، فيكون

- بإقترانه به أمر له وحده ما طبيعية متجهة نحو أفعال تم فيها ، سواء كان ذلك الشيء .
 • منطبعاً في السادة ، أو لم يكن . ويكون قوله : « والنفس في موضوع » ، المحذوف من قياسه ، مفهوماً^(١) . والنفس لا تمتنع أن تكون في موضوع . والجسم يمتنع من ذلك . لأن كل ما يقال له إنه نفس هو منطبع في الموضوع قائم به . ويشبه أن يكون معنى بالاستكمال أراً غير ما يعنيه بالصورة . وإن كان لازماً له فيكون إنما يسمى الشيء صورة بقياسه إلى موضوعه ، ويسميه استكمالاً بقياسه إلى كل ما يكمل به . وقد يكمل به الموضوع أو المهيولى لا على أنه جزء ، منه . وقد يكمل به المركب الذي يتألف طبيعة نوع علم أنه جزء منه مصدر أفعاله ، فيكون أثر الاستكمال على الصورة ، لأن الاستكمال استكمال النوع والصورة صورة المهيولى . فإن المهيولى هي التي تتصور بالصورة ، لا المستكمل . فإن المستكمل إن تصور بشيء . فإنما يتصور بأشياء هذه تزد عليه لا كالجزء منه . ولأن الصورة توهم الاندفاع هرب منها إلى لفظ آخر يصلح للمفارقة وغير المفارقة . وإن كان عرضه الآن بالصورة ما يشعها ، فقد عدل عنه إلى لفظ جديد ليس له إيهام مستند .

قال المشركون : ما أحسن ما ذكرت ، فأين الرجل عن معرفة ذلك ! قد يفهم من

- القوة النظرية الاستعداد لقبول المقول والاعتدال على النظر العقلي ؛ وقد يفهم منه الجوهر الذي له هذا الاستعداد ، أو الجوهر الذي كل بحسب هذا الاستعداد ؛ ولذلك قد يفهم من العقل الجوهر العاقل بالقوة أو الفعل ، وقد يفهم منه الاستعداد الخاص بسم العقل
 ٢٠ المهيولاني ؛ وقد يفهم منه كمال هذه القوة وهو المعنى للمقول المرتسم فيه كالصورة في القابل ؛ وقد يفهم منه العقل المفارقة التي هو سبب لخروج أنفسنا من القوة إلى الفعل في المقولات . فنقول : إنه يجوز أن يكون أراد الاستعداد نفسه . فإن ذلك يجب أن لا يكون بنفسه أمراً قائماً بذاته ، بل الاستعداد لا محالة يكون بجسم أو بجوهر غير جسم [١١٦٠] ولا يمكن

أن يكون بما هو استعداد يفارق ما هو مستعد به وهو استعداد فيه إن كان قائماً ربما^(١) هو مستعد به . وإن لم يكن قائماً به ، فليس هو صريح استعداد ، لأنه من حيث هو موجود قائم بذاته ، هو غير مضاف ، بل هو معقول بنفسه . ومن حيث هو استعداد فهو معقول بالقياس إلى غيره . ولا يجوز أن يكون أراد نفس الصورة للمقولة ، فهي غير مفارقة عند أرسطو . وإنما يقول بقيامها بأنفسها مجردة عن النفوس أفلاطن^٥ .

ولا يجوز أن يكون أراد العقل المفارق ؛ فإن شيئاً من العقول المفارقة لا يجوز أن يقال فيه إنه أحد ما يجوز أن يفارقنا أو يقوم دوننا . فإن الشيء الذى هو مبدأ وجود الكل كيف شك في أمره أنه مفارق لكل شيء ؟ وكذلك للملائكة الذين لا يخاطلون شيئاً من الأشياء . ومثل من ذهب إلى أنه أراد العقل المفارق مثل من يمد الأعراض والأحوال التي لأبداننا : ما الذى يفارق منها وما الذى لا يفارق . فنقول : أما السواد فغير مفارق ، وأما الشعاع الذى يقع عليه فغير مفارق ، لكن الشمس مفارقة ، وهو لا . فإنهم أيضاً يقولون إن هذا الشيء الذى هو العقل الفعال إنما يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل فى العقل بأن يتحد هو نفسه بنفوسنا ويصير صورة لها ، ويصير عقلاً لنا مستفاداً . فإذا اضمحلّت أبداننا بقي هو كما كان أولاً ، ليس أنه يؤثر في أنفسنا أثراً ، ويرسم في قواها مثل ذاته نفساً عقلياً محاكياً . ومع ذلك فإنهم يجملون المستعد لقبول تلك الذات قوة جسمانية واستعداداً في قلب أو دماغ ، فيجملون المفارق الذى يقضون لمثله أن قوته غير متناهية .

وقد صرح أرسطو أن عدة من الأمور العقلية كل واحد منها غير جسم لسبب واحد وهو كونه غير متناهى القوة ؛ وبذلك حكم عليه بالمفارقة وأن لا يتحرك ولا بالمرض ، فإنه قال : ما قوته غير متناهية لا يتحرك ، ولا بالمرض . فترى — إذا صار عقلاً مستفاداً في جسم لنا — هل يكون إلا كسائر الصور والقوى ، متحركاً بالمرض ومحسوراً في قلب أو دماغ . ثم كثير منهم يجمل العقل الفعال هو الإله الأول ، فيبلغ من جهله أن يجمل الإله الأول الحق محسوراً في قلب أو دماغ . وهذا جهل وجسارة على رب العالمين . فنقول لم : إذا خرج نفسنا من القوة إلى الفعل في معقول واحد ، فصار له ذلك بالقول ، فقد اتحد به العقل الفعال

(١) هذا اللفظ مضاف من عند ناسخ آخر فوق اللفظ التالي .

- كما هو ، أو اتحد به شيء منه . أو إنما يمثل فيه أثر منه . فإن كان اتحد به العقل الفعّال كما هو ، فقد صار عقلاً بالفعل في جميع المقولات ، فلم يجبل شيئاً من الأشياء ويطلبه . وإن كان إنما يتحد به شيء منه هو ذلك المفعول ، فقد جعلوا ذات العقل الفعّال كثير الشعب ، وأن بعض أجزائه وأحواله تتصل بشيء دون الباقي . فهو مع ذلك بحيث يفارقه بعض أجزائه ولواحقه . فإنه لا يمكن أن يكون ، وهو واحد ، بالعدد فيه ، وهو مباحين ، وفي غيره . ثم ٥
- المعجب الآخر أنهم يقولون في مثل العقل الأول أنه لا يعقل إلا ذاته فقط . فهذا الذي يقول منهم هذا ، يلزمه أن يقول إن العقل الفعّال إنما يتحد بالنفس حين تمثله النفس فقط . فأما المقولات الأخر فلا يحتاج فيها إلى اتحاد العقل الفعّال به . ولكن من رأيه أن كل خروج عقل من قوة إلى فعل هو بالعقل الفعّال ، وإن كان العقل الفعّال ليس يتصل في خروج من القوة إلى الفعل إلا بكيّنه ولا بأجزائه ، بل إنما يقع منه في القابل للمقولات أثر فقط ١٠
- يحاكبه [١٦٠ ب] ؛ ونحن إنما نخرج إلى الفعل معقولاً معقولاً ، فلا يتفق البتة أن يتحد بنا العقل الفعّال ويصير كالاً بالعقل لشيء منا . فإذا لا يجوز أن نقول إن أرسطو يشير إلى أن الذي يفارقنا هو ذلك العقل الفعّال . فبقي أن يكون غرضه باقي الأقسام ، وهو الشيء الذي له قوة على أن يعقل بالفعل أو الشيء الذي صار عاقلًا بالفعل ، أو هو عاقل بالقوة .
- فلنفرض أن كلامه في الذي هو الجوهر العاقل إذا حصل عاقلًا بالفعل ؛ ولنفرضه غير عاقل ١٥ بالقوة . فإن كان ليس من شأنه أن يقوم بذاته فماهيته مفترقة إلى شيء آخر يقوم به . وليس يمكن أن يلحقه شيء من الأعراض التي تعرض له ، والكمالات التي تلحقه فتجعله قائماً بنفسه ، فإنهم أنفسهم يقولون إن الشيء الذي لا يكون قائماً إلا بشيء يقوم به ، فإنه لا يصير بلاحق يلحقه يمينه مستقياً عن الشيء الذي يقوم فيه . فيكون الواحد يكون صورة أو عرضاً لا يقوم إلا بموضوع أو هيولى ، ثم ينقلب إلى جوهر آخر مفارق بنفسه ٢٠
- للاحق يلحقه . فإذا كان هذا مما لا يقولونه هم ، والبرهان يمينه ، فإذا لا فائدة في أن يتخصص هذا بالجوهر العاقل بالفعل . فبقي أن يكون غرضه بهذا الجوهر ، الذي من شأنه أن يعقل . ولا يخلو إما أن يكون ذلك جسماً أو جوهرًا غير جسم . ومعلوم أنه ليس إنما وقع الشك عند أرسطو في أن أجزاء من البدن هل تفارق ، ومن شأنه أن يعقل على حاله فبقي أن يكون جوهرًا غير جسم . ثم قد علم من مذهب أرسطو أنه يرى أن النفس واحدة ٢٥

في كل بدن حيواني وأنه إنما تتكثر القوى المنبثة عنه لملل . فلا يخلو : إما أن يكون هذا الجوهر فينا هو هذا الأصل ؛ أو يكون الأصل شيئاً آخر ويكون هذا شيئاً منبثاً . فإن كان الأصل شيئاً آخر ، فلما أن يكون من الجواهر المفارقة فيكون ذلك مفارقاً ومعه هذا المفارق فيكون إذن هو الذي له هذا المفارق ، وينبث منه ويقوم به ، فيكون هو أصل الجوهر الذي الكلام فيه ؛ وإن كان غير مفارق وينبث منه جوهر مفارق ، فهو من الحال الذي لا يمكن ، أعني أن يكون ما لا يفارق علة لوجود ما هو مفارق .

فيلزم من جميع هذا البحث والتفصيل أن النفس الأصل الذي فينا ، الواحد الذي هو مبدأ لجميع القوى الأخر — هو الذي يبقى ويفارق ؛ وأن هذا هو مذهب الرجل . وأما كيف تكون النفس الأصل فيا هو غير الإنسان ، وكيف يكون ، ما نظن أنه الآن منبث عن أصل ، أصلاً في غيره — فإن ذلك من المباحث التي من شأنها أن يُفرد لها قول .
ويجب أن يعلم ذلك من كلام للشرقيين .

(أ) إن أرسطو ينادي في كل موضع أن الشيء الذي للإنسان له حكم آخر .
(ب) يعني أن غاية ماله النفس النباتية ، التوليد للثلث . وذلك إنما هو للكامل مما له تلك النفس ، دون ذي العاغة ودون ما يتولد من تلقاء نفسه — وإن كان للشرقيون لا يسلون هذا — ويحفظ النوع ، فيشبه الفاسد الأبدي ، إذ كان لا يمكنه أن يبقى بالشخص فأعطى أن يبقى بالنوع ، إذ كان البقاء شيئاً مشوقاً إليه شوقاً طبيعياً أو إرادياً . وبسبب البقاء يفتدى ما يفتدى ، ويولد ما يولد .

(ج) أي « الذي من أجله » على ضربين : أحدهما الذي من قبله ، وهو مثل اللذة والخير والصحة وغير ذلك ؛ والثاني الذي له ، وهو نفس الطالب للغاية ، مثل طالب اللذة أو الصحة . فالغاية في الأمور الفاسدة أن تتشبه — ما أمكنها — بالأمور الأبدية الإلهية ، وهو الأمر الإلهي الذي هو البقاء . والغاية التي بمعنى : « له » ، هي هذه الأمور الواقعة في التغير . ولما كان الفاسد [ة] لا يمكنه أن يبقى دائماً وينال هذا [١٦١] التشبه وهذا الشيء المشتاق إليه طمعاً وطوعاً في شخصه ، طلبه في نوعه .

(د) أي أن النفس سبب للبدن من جهة أنه مبدأ كونه وهو الشيء الذي لأجله البدن وغاية ، وأيضاً سبب على أنه صورة للرغب ، والصورة كما علفت سبب كون كل شيء .

بالفعل . وإذا قال الجوهري ، فيعني به الصورة . وكما وجود ما يحيا هو أن يحيا ؛
والنفس سببه .

(هـ) إنما قال ذلك لأن أصل الحركات المكانية هي نفس السماوات الحركة للحركة
المستديعة التي بها تتحدد الحركات الطبيعية والطبيعة الحركة مفلاً كأنها ظل ما في النفس
التي للكل والعقل الذي للكل .

٥ (ط) القوة الحاسة تحدث في التولد حيواناً مثل أن العقل الميولاني الأول يحدث
في التولد إنساناً . ثم القوة الحاسة قد تتم وتحصل لها الملكة في بعض الحيوان بعد لأي ،
كما يحصل للقوة العاقلة ملكة العلم ، ثم يحصل الإحساس بالفعل وهو آخر الدرجات كما
يحصل التصور للعلوم متشلاً في الذهن وهو آخر الدرجات . وربما كان الحاس الأول يحصل
في أول التولد تماماً ليس يحتاج < إلى > إصلاح وإعطاء ملكة .

١٠ (+) أي ولما لم تسكن الأمور العقلية مما يفتب ويحضر مثل الجزئيات الحسية ، كان
لنا أن نعلم بملكة العلم متى شئنا مطلقاً . وأما الإحساس فليس لنا أن نحس بملكة الحس
مطلقاً ، بل إذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسة أو قريباً ^(١) منه الحاسة . وأما المعقول فحاضر
لا يفتب . ويجب أن تعلم أن المعقول هو كيف حاضر . والذى عليه للشرقيون أن الاستكمال
التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالمقل الفعّال . ونحن إذا حصلنا الملكة ولم يكن عائق ،
كان لنا أن نتصل به متى شئنا . فإن العقل الفعّال ليس مما يفتب ويحضر ، بل هو حاضر
بنفسه . إنما يفتب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى ، فتى شئنا حضرناه . ولا كذلك
المحسوس . فأيضاً الخيالات التي كثيراً ما تتبين منها المعقولات وإن كان ذلك أيضاً بالاتصال
بالمقل الفعّال ، فليست غائبة عنا .

٢٠ (أ) يعني أن المضمون الحاس يتكيف بكيفية المحسوس فيحصل له . وأقول إن البصر
يكون بمثابة البصائر في البصر وفي الحاس المشترك ، وكذلك في كل حس . وبالجملة
يحصل له يتج ذلك الشيء وخياله حتى ربما غاب وبقى فيه الأثر كما يعرض . أما في المحسوس
القوى مثل الشمس إذا قبلت ثم أعرض عنها فإنه لا يزال يرى شيئاً شمسياً متشلاً في

(١) كذا في الأصل ، والأصح أن تقرأ : قَرَبْنَا .

العين ، وإما في المحسوس السريع . وبسبب هذا يرى القطرة خطأ والنقطة للدائرة دائرة . ولولا أن النقطة نقي شبحها متحركة في آلة البصر لكان لا يمكن أن يرى خطأ ، لأنها حين ترى خطأ فكأنها ترى مرتين معاً ، وكذلك حين ترى دائرة . فالأشياء المحسوسة تغيب وتبقى صورها في التخيل . وكذلك قد تتجرد وتبقى في العقل .

٥ (ب) المحسوس بالذات هو الذي يتشيع في الحس كما هو ، سواء كان في نفسه أو بتوسط محسوس آخر بعد أن يتشيع في الحس شبحه ، ويسمى هذا الثاني المحسوسات المشتركة . والمحسوس بالعرض هو الذي لا يتمثل في الحس شبحه والذي تكون حاله في الحس ، سواء كان كذلك أو لم يكن كذلك ، حالاً واحدة مثل أن يقال : أبصرت ابن زيد .

(+) ليس شيء من الحواس قوامه من محسوساته إلا اللمس . وليس شيء من الحواس لا ينال كل متوسط إلا اللمس ، فإنه لا ينال ما يشبه مزاجه المتفق عليه . وليس شيء من الحواس يهلك ما يفسده غير اللمس . قال الشرقيون إنهم لم [١٦١ ب] يتكلموا في إحساس اللذيق والمؤذي باللمس . فإن الألم الذي نحس عند تفرق الاتصال لا يجوز أن ينسب إلى أنه حس بجمادة أو برودة . وكذلك الألم المحسوس عند تمدد أو عند ضغط : إذ ليس يخلو عن تفرق الاتصال ، ولم يبينوا هل الخفة والثقيل يحس باللمس بالذات أو بالعرض ، وكذلك الصلابة واللين والرطوبة واليبوسة . وأما أنت فإن شئت أن تعلم هذا ، فمليك بكتب الشرقيين .

(أ) يقول : المحسوسات إما بملافة ، وإما بمباينة ؛ وما يفعل عنه بالملافة فكل محسوس لنا . وإذا كان ما يلمس محسوساً لنا ، وما يحس بواسطة محسوساً لنا ، فكل محسوس محسوس لنا . فجميع ما نحس به < من > الأشياء موجودة لنا . قال الشرقيون :
٢٠ ولسائل أن يسأل فيقول : ولم كانت للموسات ما يحس بها دون غيره ؟

(ب) تبين أن المحسوسات بمتوسطات محسوسة لنا بأن نقول : وما نحسه بمتوسطات لا بأن نفسه فهو باليسطة ، أعني مثلاً : الهواء والماء . قال الشرقيون : لسنا ندري بأوائل القول أن المتوسط يجب أن يكون في كل حين بسيطاً وأن يكون ماءً أو هواءً إلا بحسب الوجود لنا ؛ ولا شك أن الموجود حاصل لنا ، والكلام في غيره .

(ح) قال : إذا كان المتوسط مشتركاً ، أو الآلة مثلاً الماء والهواء للصوت واللون ،

- فإننا مع ذلك لسنا إنما نحس الواحد ، بل نحس بالمحسوسين جميعاً . وكذلك إن كان المحسوس الواحد مشتركاً لا شيء كاللون نحس بالهواء والماء من حيث يشفان ، فقد نحس ذلك بهما جميعاً . قال المشرقيون : هل تقولون في هذا إلا على الوجود ؟ قلل الماء والهواء من شأنهما أن يتوسطا في محسوس ليس لنا ؛ ولعل الجرمين البسيطين يتوسطان في محسوس ليس بلون ولا صوت ولا رائحة ؛ أو لعل بعض المحسوسات أيضاً ينال ويحس بنير الماء والهواء ، بل بالأرض مثلاً أو بجسم مركب . وأكثر ما يربيه هذا الكلام أن التوسط المعروف لنا في المحسوسات المروقة لنا حاصلة عندنا . وهذا مما لا شك فيه . إنما يجب على من يعشق هذا البيان أن يبين أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا وكذا . أما الوجود فلا اختلاف فيه .
- (٤) يقول في الحواس البسيطة إنما هي من الماء والهواء . وأما النار فمشتركة . إذ كل حس فحرارة . وأما الأرض فغائية^(١) لا تصلح للطف الإدراك . ولذلك العظام لا تحس لأرضيتها ؛ وأكثر ما يقال في الأرضية أنها توافق اللمس . وإذا كان فينا آلات للآلية كالبصر والحواس كالسمع ، لجميع الحواس فينا — كأنه أحسّ بقاتل يقول له : إن هاهنا حيوانات كاملة الميوليات الصالحة للتوسط والكون آلة ، ونفقد حاسة كأنخلد . فقال : وأنخلد له تحت الجلد أيضاً عينان . قال المشرقيون : أليس من مذهبكم أنها إن كانتا غير مبصّرتين بهما فهما عينان باشتراك الاسم ؟ وأيضاً فإذا كان لها عينان ولا تبصر بهما صح نقيض مقدّمه : يستعملونها ؛ وهو أن من له هيولى إلا آلة ، فله فصل بتلك الآلة . وذلك لأن للخلد هيولى حاسة ما ، بل مصورة مع ذلك بصورة تلك الآلة ولا تحس بها .
- (٥) إنه يريد أن يعرفنا التخيل وكيفية فعله وانباعه للحس ، فيقول : إنه قد يكون لك أن تقول في شيء مفروض أنه يتحرك^(٢) : تحركه حصل في شيء غيره . فكأن فعل التخيل يرى أنه حركة ما . فهو حركة لا تكون إلا بعد حركة هي للحس . أى : فإذا تحرك الشيء عن المحسوس وأخذ مثاله ، تحرك التخيل عنه وأخذ مثاله أخذاً آخر وحفظه ، وأنت تعلم أن الحس يتبعه حركة باطنة [١٦٢] فهي التخيل . ويجب أن تكون شبيهة بالحس لأنها تابعة للحس ، حافظة له على نحو قبول الحس لا يكون دونها ولا يوجد فيها

(١) قياسية ؟

(٢) ن : يتحرك (أو يقصد أنه يتحرك حركة التضاؤل ؟)

لا حس له ، ويكون الشيء الذي له حركة التخيل التابعة لحركة الحس يفعل بتلك الحركة أشياء كثيرة ويفعل بها ، وتكون أفعاله وأفعالاته صادقة وكاذبة . ويعنى بالأفعال التركيب والتفصيل الذي يفعله التخيل من حيث يفعله منفرداً أو بشركة من الحس ، إذا أورد الحس شيئاً فأضاف إليه الخيال غيره . ويعنى بالانفعالات ارتسام تلك التركيبات والتفصيلات فيه . والذي جمعه هاهنا في اسم التخيل يفرق إلى عدة قوى فاعلة : كالهم والفكر ، وحافظة : كالصورة والذاكرة .

(ب) أى يلزم التخيل أن يصدق أو يكذب بما سنقوله وهو أن الحس للأشياء الخاصة بقل وقوع الخطأ فيه ، مثل أنه : هل هذا الأبيض زيد ؟ فإنه قد يقع فيه الخطأ أكثر كثيراً مما يقع في الشيء أنه أبيض . والثالث حكم الحس في المحسوسات المشتركة . وهذا لا يكاد يضبط الخطأ فيه ، فإنه كثير جداً .

(أ) يقول : لما كان هذا الشيء الذي هو التخيل متصرفاً في أشياء كثيرة مأخوذة من جميع الحواس مخزونة عنده على مثال واحد ، كانت مادته كثيرة ، فكان له تصرف كثير فوق تصرف الحواس . فيكون الحيوان متمكناً من التصرف فيه < التصرف > الحق ، وبالباطل إذا لم يوجد له في فطرة عقل أو كان له عقل فشيء غشاوة مثل حارب أو مرض أو نوم كما للناس . وقد يجوز أن يفهم من هذا الكلام أنه لما كانت الأجسام ترتب فيه على مثال واحد ، صار الحيوان يفعل بحسب ما يدعو إليه التخيل ، فيجمع عليه أفعالا كثيرة تابعة للتخيل .

(ب) إنه شرع في البحث عن القوة النظرية ، ويطلب فيها : هل هي مفارقة في قوام ذاتة ؟ ويعنى بقوله : أو غير مفارق بالمعنى ، أى غير مفارق للعظم . وفهم تاسطوبوس أنه أراد : أو هو غير مفارق بالمكان . وليس هذا بصحيح ، لأن كلام الرجل في أنه مفارق أو غير مفارق في هذا الموضع ليس في المكان ولا هو الآن مشتغل به ، بل قضاى كلامه ويبحثه مصروف إلى القوام . وفي ترجمة أخرى : « أو غير مفارقة كفارقة الجسم للجسم » ، أى من حيث لا يحتاج في القيام^(١) إليه . وكان هذه الترجمة أصح .

(ج) يقول : إن كان التصور بالقل مناسباً للتصور بالحس ، جازياً مجزاه في أنه إدراك

(١) كانت « القوام » م شطبها وكتب : « القيام » .

ما وقبول صورة المدرك ، فيجب إما أن يقال إنه انفعال ما عن المدرك ، وإما غير ذلك من الأسماء كالاستكمال . فإن هذا واجب ، إذ كان إنما يستفيد^(١) زيادة صورة ليس يتغير عن حاله ، وأنه يكون بالقوة كذلك لا بالفعل حتى يكون مستفيداً وتكون حاله عند تلك الصور حال الحاسة عند الحسوسات فيكون كالخاص للحسوسات ، كذلك العقل للمقولات .

- (س) أى : إن كان يعقل الأشياء كلها ، فيجب ضرورة أن يكون غير غاطل للأشياء كلها متشككاً بشئ منها ، كما يمكنه أن يظفر باقتناص واحدٍ واحدٍ منها . فإنه إن ظهر فيه من نفسه شئ ظاهر ، أى وجد فيه بالفعل نقي الملبان ، أى منع الملبان للفاير لما ، وإنما^(٢) غيره — أى إنما حدث عن غيره ، وهو المتصور فيه ، أى كان إدراكه للموجود فيه بالطبع ، إذ كان من طبعه أن يكون تصور الشئ فيه إدراكاً منه له ، فكانت صورته اللازمة هى التى عنده بناؤها ولا يقبل غيره . قال المشريقون : كان يجب عليهم أن يبينوا أنه : لِمَ إذا كانت له صورة أو غاطل شيئاً ذا صورة منه صورته [١٦٢ ب] وصورة ما يخاطله عن أن يقبل صورة غيره ؟ فإن قوة الحس له صورة أو هو غاطل لصورة ، ويقبل من خارج صوراً أخرى . ولم يبين ذلك لا صاحب النص ولا المفسرون . وأيضاً : فلم لا تكون حال الصورة التى توجد فيها قديمة كحال الصور التى تستفيدها ، فإنها تنقر فيه ولا تمنع إزديادها فى استمادة الصور . ولا فرق بين هذه الصورة والصورة القديمة لو كانت موجودة فيه من حيث إنها صورة متقررة فيه . فإن القديمة إن منعت فإنما لا تمنع لأنها كانت دائمة ، أولاً لأنها بسبب غاطلة شئ ، بل لأنها صورة موجودة فيه ؛ فكذلك حال المستفادة . فإن كان السبب فى ذلك كونها طبيعية أو كونها بسبب تخاطله ، فكان يجب أن يبين . ولعلمهم اغتروا بهذا من أمثلة مثل أن الشئ لو كان له فى نفسه شكل هو مطبوع عليه لكان لا يقبل شكلاً غريباً ؛ ومثل ما يجرى مجراه من الأمثلة . فإن اغتروا بهذا ، فلينظروا فى السبب ، وليعلموا أن السبب ليس أن ماله شئ من الصور بالطبع لا يقبل غيره ، أو لا يقبل كل شئ غيره ، بل السبب أن الشئ الواحد لا يمكن أن يكون له شكلان حتى يكون متشكلاً بما يشكلين . بل على المشريقين يمكنهم أن يبينوا أن الغاطل لا يقبل صورة شئ آخر من المقولات ، وأن ماله صورة

(١) صح أن هراً : يستفيد .

(٢) ن : أنبا .

تخصه من الصور الهيولانية فليس يمكنه أن يكون قابلاً لجميع الأمور التي يتصورها العقل ، بل تمتنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله . فليطلب ذلك من علومهم .

(هـ) أى أن هذا الشيء الذى يقبل المقولات ، طبيعته أنه مهيأ لها ، وليس له في جوهره شيء منها .

(و) يجب أن يعلم أنه يضع نفساً تميز وهو نفس الإنسان ، وهو النفس الناطقة ؛ ويجعل له

قوة بها يرتأى وينظر في المقولات . فهو يتكلم فيها مفردة عن سائر قواها ، وذلك لأن لها

قوة أخرى نحو البدن : تدبر بها البدن ، وبحسب الوصلة التي لها مع ما دونها . فأما هذه

القوة التي يتكلم فيها الآن ، فإنها لها نحو الأشياء العالية ، وبحسب الوصلة التي لها مع ما فوقها .

وهذه القوة يجوز أن يكون كونها قوة على حسب أنها استعداد لقبول المقولات ، ويجوز أن

تكون قوة على حسب أنها تكون مبدأ طلب المقولات . وهى بالاعتبار غير الأولى ، فإن

الاستعداد الصرف ليس له القبول . وأما هذا الآخر فله قوة تصرف في أمور ليثال بها أموراً

أخرى . ونحن نعلم أن للنفس القوتين جميعاً ، لكن أحدهما متقدمة وأولى ، والثانية كأنها

تحصل من بعد . والأولى أن تسمع تمام الكلام في ذلك من المشريقين . وقوله إن هذه

القوة ليس شيئاً من الأشياء ، ليس يعنى أن النفس الناطقة ليس لها في ذاتها وجود جوهرى ،

ولا أن هذه القوة ليس لها وجود بالفعل قوى استعدادى ، حتى نقول إنها لا شيء البتة بوجه

من الوجود ، إلا أن يعقل بها ؛ فإن ما هو في نفسه لا شيء . ولا موجود ، فلا يصير هو بعينه شيئاً

بوجه من الوجود . بل إن حدث شيء فيكون شيئاً بنفسه آخر غيره ، ليس أن يكون هو يصير ذلك

الشيء . ولا يجوز أن يكون ما لا وجود له استعداد الشيء عند شيء ؛ فإنه إن لم يكن شيئاً البتة لم

يكن استعداداً حاصلاً ، وإذا لم يكن استعداداً حاصلاً ، لم يكن مستعداً^(١) . وإذا لم يكن مستعداً^(٢) ،

لم يكن قابل^(٣) للخروج إلى الفعل ؛ بل يعنى بهذا أن هذه القوة ليس يقارن لها شيء من صور الأشياء

التي تكسبها بعد ، ولا فعل لها البتة من حيث صور المقولات . ويريد بهذا [١١٦٣] خلاف

أفلاطون الذى يظن أن الصور المعقولة موجودة في النفس وجوهرها ، لكنه ينسأها ويُسفل

عنها . وهذا مما لا يمكن ، فإنه إذا لم يكن كون النفس عاقلة بالفعل ، إلا أن تكون في ذاتها

صورها بالفعل ، وإذا كانت صور الأشياء في ذاتها ، لم يجوز أن يقال إنها مُعرضة عنه . فإن

الإعراض عن مثل ذلك إنما يمكن في شيء له تجزؤ ، أو له قوى ، فيكون عنده شيء في جزء

منه أو قوة ، ويكون الإدراك بأن يستعمل في تلك الأشياء جزءاً آخر أو قوة أخرى ، لتحصل

- صورتها فيه . فإذا لم يفعل ذلك كان إعراض صرف عنها ، مثل الإنسان يكون في يده شيء . ولا ينظر فيه بعينه ؛ فإذا نظر فيه بعينه حصل في عينه صورة ما في يده ، فأدركه . وأما الشيء البسيط الذي لا أجزاء له وإنما يقبل الصورة في صريح ذاته الواحدة ، فلا يجوز أن تتقرر فيه تلك الصور وهو معرض عنها ، كما لا يجوز أن يتقرر في البصر أو في الخيال صورة شيء . محسوس وهو مُعْرَض عنه ؛ وأما الصورة المخزونة في الخيال وقد أعرض عنها . فلأن مستعْرِضها قوة أخرى غير الخازن — يُعْلَمُ ذَلِكَ مِنَ الْعِلْمِ الْحَقِيقَةِ . وإذا كان كذلك فليس يمكن أن يكون في النفس صور مقولات وهي منسوبة مُعْرَض عنها ؛ فإذا حال ما يجهل النفس شيئاً فهي خالية عنه أصلاً ، وليست موجودة فيه بالفعل . ثم يقول : « فلذلك صار بالواجب ليس محالطاً للبدن » ، أي ولأجل كونه أسراً ليس فيه صورة شيء من المقولات وهو بالقوة جميعها ، لأنه لا شيء ، ولا موجود ؛ فإن لا شيء ولا موجود ، لا يعمل كونه غير محالط . إنما يقال ١٠ هذا للموجود ، وإنما يسل هذا في الوجود ، فيقول : ولسكونه بهذه الصفة هو غير محالط ، ولو كان محالطاً لكان يصير بسببه بحال مثل أن يكون محالطاً بحر أو برد . وأيضاً لو كان محالطاً لاختص باله يستعملها وحدها كما للحاس . لكن ليس له شيء من ذلك ؛ ونبيّن لم ذلك عن قريب . فصح من جملة كلامه أنه يرى أن هذه القوة والنفس التي لها هذه القوة غير محالط ، وأنه يرى عن المادة ، ليس حين يعقل فقط ، بل قبل ذلك . وقد بينّا أنه ليس قبل ذلك ١٥ غير محالط ، لأنه معدوم ، بل لأنه موجود له صفة وحال لا يصلح لمن له تلك الصفة والحال أن يخالط . فما أدري كيف جوز الإسكندر أن ينسب إلى هذا الرجل أنه يقول إن العقل الهولاني ، وهو هذه القوة الاستعدادية ، هيولانية مادية ؛ وأن النفس التي لها هذه القوة هيولانية مادية !
- (آ) أي : نزيهنا^(١) قبول الحسن للصور عن أن يكون انفعالاً وإيجاباً أن نسي ذلك ٢٠ استكمالاً ، ليس في الحسن والعقل سواء . فإن الحسن يفعل أيضاً عن المحسوسات مع الشيء الذي ليس انفعالاً ، وهو قبول الصور ضراً من الانفعال بصيرته بحال مائة إياه عن الاستكمال . قال : وذلك لأن الحسن لا يتدر أن يحس عن محسوس قوى — أي بعد محسوس قوى ، ويجوز أن يعني ليس يحس أصلاً ، لأن المحسوس القوي يجعله كالاً لا يحس بشيء : لابلئك القوى ، ولأنها

هو أضعف منه . ويجوز أن يعنى ليس يحس ما دونه ثم أرى خلافه في العقل فقال : لكن العقل إذا تصور القوى كان تصوره للضعيف أزيد . فأقول : إنه ليس يحتاج في هذا الفرق إلى أن يكون هذا الأمر دائماً ، بل يجوز أن يكون ولو في حال واحدة ، بتصوير الضعيف بمد القوى تصوراً بسرعة وجيداً^(١) — ووجود هذا مما^(٢) لاخلاف فيه . وإن أمكن أن يكون في بعض الأحوال يعرض للنفس كلال من جهة قوى أخرى كآلة يستعان بها ، فإنه [١٦٣ ب] ربما احتاج العقل في أفعاله إلى الاستعانة بالتخيل ، وكل التخيل ، لأنه بدنى ، فأصر العقل ، لأن النفس تشغل بكلاله ، أو ربما دعا النفس داع شغل عن العقل فنشط لغير العقل واستماله من غير كلال فيه وتركه إلى شيء آخر . فإن للنفس مئاد دواعي كثيرة وأموراً كثيرة متلبدة^(٣) ولا يقيم على واحد منه . لكنه إذا كان في بعض الأوقات لاسكله القوى ، علم أنه ليس ١٠ يوجب الإكلال لقوته حين يوجب ، بل لأسباب عارضة في غير جانب عقله ؛ من غير أن يكون جانب عقله قد كل أو مل من فعله ، بل ترك استماله — وإن كان سايباً — كالسيف يُعقد لشغل^(٤) غيره وهو سليم لا آفة به .

(ب) هذا كلام هومن وجه : علة ولية ، ومن وجه : نتيجة . فهو يقول : وذلك أن الحواس ليس يخلو من جسم ، وهذا مغارق ، فأعطى هذا علة لتلك الافتراق . ومع أنه علة ، فإنه هو المطلوب بذلك الافتراق على سبيل المطلوب ببرهان : إن . أما أنه إن كان حقاً فهو علة للافتراق ، فأصر لا خلاف فيه . وأما أنه هل هو علة ذلك الافتراق ، والافتراق لا يتلقى بعلة أخرى غيره ، فأصر يجب أن يطلب ولا يقصر فيه . قال المشرقيون : إنه صحيح أن هذاعة الافتراق ، وأن الافتراق يوجب ، لكن سمعته عند الشرقيين . فأما القدر الذى قاله الرجل فليس فيه شفاء ، وذلك لأنه يجوز أن تكون صورة الشيء المدرك تنال الآلة الجسمية ، ولا يكون منها ٢٠ أكثر من أن تشبع بها الآلة الجسمية . ويجوز أن تكون تلك الصورة لاتصل إلا مقارنة لشيء له غير تقرير الشيخ بآخر ؛ أو تكون في نفسها موجبة في موضوعها أسراً آخر . كالحركة للحرارة ، مثل أن الضوء مع أنه ينقل على جهة ما الصور إلى المرئى فإنه محمل ،

(٢) ن : بما .

(١) اللفظ سهل القط في الأمل .

(٤) ن : بشغل .

(٣) ن : سلبية .

- والموج الذى ينقل الصوت صادم . فإذا ليس شيئاً أن كل صورة يجب أن تحدث في موضوعها الجسماني أمراً غيرها ، ولا كل صورة تحدث في موضوعها أمراً غيرها ، يكون الأمر الذى تحدثه صاراً . ولا كل صورة يقارن وصولها وصول شيء آخر ، ولا لو قارن وجب أن يكون ضاراً ، فليس شيئاً أنه إن كانت الآلة جسمانية فيجب أن يكون قبولها الصور يحدث فيها كلالاً . فإذاً ليس لم أن يتعلقوا بهذه المقدمة على أنها بينة ، وليس معلوم إلا على الاستقراء ، والاستقراء لا يوجب كلياً ، فإذاً كلامهم فيه تقصير . على أنه للخصم أن يقول — وإن كان قولاً ضميماً يسهل نقضه عند الشرقيين — من أن المباشرة والمارة قد تنفذ قوة وهيئة للأعضاء على الأعمال ، فربما كان استعمال القوى ميسراً للقوى .

- (ح) يريد أن يعرف الدرجة الثانية للنفس في نسبتها إلى المقولات ، وهو الدرجة التى يكون قد انتزع فيها من الماني الكلية ، وحصل لها من الأوائل العقلية ما يتمكن به ١٥ من التصرف فيها ، واقتناص المقولات المكتسبة بها ، غير محتاج إلى الحس إلا على سبيل عرض ومعونة — فتكون هذه قوة للنفس غير القوة الأولى — استعدادية الصرفة ، فإن ذلك يكون للعصبى ، وهذا لا يكون إلا لمن يسميه العامة عاقلاً .

- (د) يريد أن يبين بهذا الفصل أن المقولات سائط ، وأن العقل لا يعقل المركب ؛ فقال : الأشياء المركبة مائتتها شيء ، ووجودها بصورها وهوشىء آخر ؛ ويعرف المركب بشيئين ١٥ كجسم ما ، فإن بسائطه لجوهره وصورته يختبر بالعقل ، أى تعقل بالعقل ، وكونه حاراً وبارداً وطويلاً وقصيراً بالحس . فهو يختبر بشيئين : العقل والحس . والأشياء البسيطة لا تعرف إلا بالعقل . وعنى بقوله : وأما وحاله [١٩٤] يختلف مثل القلنس فإن البصر يدرك الأظفاس ولا يدرك القلنس .

- (هـ) عنى باللحم الحمية ، لا اللحم الذى هو عظم وصورة ، وإنا هو من جملة ٢٥ المركبات لا البسائط .

وبالجملة ، أراد بهذا الفصل أن الذى يتصوره العقل بسائط للأشياء خالية من المواد إن كانت ذات مواد . قوله فى النص : « فتكون هذه ليس لها عقل » ، يحتمل معنيين ، أحدهما : فتكون هذه — يعنى للماديات — لا يحمل عليها العقل ، أى لا يقال هى عاقلة .

والثاني إن هذه ليست مقولة ؛ وذلك أن العقل لها ، أى : أن يعقل ، إنها وقوة للنفس العاقلة بعد تجريدها من المواد ، وكون لذلك ، أى للبسيط المجرد من الهوى ، أنه معقول ، أى هو الذى يصير معقولا للعقل .

- (ط^(١)) وقد يسأل الإنسان إن كان العقل بسيطا ، مما سألان ذكرهما ثم أجاب عنهما :
- ٥ أحدهما أن يقال : العقل بسيط ، فكيف ينفصل عن العقول ولا شركة بينه وبين العقولات ؟ ومن حكم الفاعل والمنفعل أن يكون شيء من حالهما ، فيفعل فيه أحدهما وينفعل الآخر . والجواب : أن الانفصال ها هنا على الوجه الأعم الذى يعم الانفصال الذى يلزم فيه ما ذكرت ، وهو تقييد شيء وعن شيء ، والاستكمال الذى لم يزل فيه عن الموضوع شيء ، بل حدث فيه ما لم يلزم غير زوال شيء عنه ، كاللوح يكتب فيه . وعلى هذا الوجه ينفصل العقل — فلا يلزم ما ذكره السائل . والسؤال الثانى : هل العقل معقول^(٢) ؟ لأنه إما أن يكون معقولا
- ١٠ لهويته ، وهذا محال ، لأنه يلزم أن يكون كل شيء معقولا لأن له هوية . وإن كان معقولا لشيء آخر ، فما ذلك الشيء ؟ فالجواب : أن ها هنا فرقا بين العقول مما هو فى مادة ، وبين البسيط الذى لا مادة له . فنصور المعقول البسيط ، والمعقول : شيء واحد : فالعقل لا يحتاج فى تصور ذاته إلى شيء غير ذاته ، إذ تصوره لذاته ، وذاته : شيء واحد ، ولهذا يعقل ذاته دائما . وما فى الهوى يعقله بالقوة . وعنى بقوله : « فتكون هذه ليس لها عقل » ؛ وذلك أن العقل لهذه إنها هو قوة هذه مجردة من الهوى ، وكون كذلك أنه معقول .

إنه يفهم كيف يصور العقل للعقولات ، وابتدأ بالمقولات البسيطة لأنها تكون أولا ، ثم ما بعدها . قال : أما تصور العقل لها فيكون فيها لا صدق فيه ولا كذب ، أى ولم يمه كلة . ثم انتقل إلى المركبات ، وفى جعلتها الصدق والكذب . وإنما يكون الصدق والتركيب على أنه يطابق به الوجود ، أى فيكون ما هو مطابق صادقا ، وما هو غير مطابق كاذبا .

٢٠ ثم مثل المقولات المركبة كيف اتفق بما يقول أنبندقليس ، فربما كان التركيب صالحا للحياة ، وربما لم يكن . كذلك تركيب القول من مقولات تقاريق مثل تركيب المعطر ، وللشارك بسلب أو إيجاب : أى إذا كان التركيب يشير إلى مضى واستقبال أو حال تمثل

للعقل الزمان، وتنبأ لأن يقرنه بتكبياته. وأقول: إن الزمان معقول لا يشتمل للخيال والحس لاسميا ماضيه ومستقبله: أى إذا تصور العقل الزمان فإنما يتصور <ه> «مقرونا بشيء زمانى، كحركة في طول فيه سالف وآنف، وليس يعنى الطول من حيث هو طول، بل من حيث هو مسافة. فإن أجرى ذلك الشيء على اتصاله من غير أن يحدث فيه قسمة بالفعل تنصفاً؛

- وغيره عقل زمانه واحداً وإن جعله بالفعل نصفين مثلاً جعل زمانه زمانه، لأن الزمان غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة، ويعقل معه مطابقاً له [١٦٤ ب] ما هو مثله في أنه غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة. وأما ما هو واحد غير منقسم لا من الكمية فلهذه الكمية له أو له كمية منقسمة بالفعل: كبدن الإنسان أو كالشجرة من العدد؛ وإنما هو واحد بالصورة، فليس يحتاج أن يقسم معه الزمان أو بمقله في زمان، فإنه يعقله في زمان غير منقسم. ثم يقول: «وبشر منقسم من النفس، لكن بطريق العرض»، وكأنه يقول: «وبتصور غير منقسم في الزمان. ومعنى قوله: «لكن بطريق العرض»، أن الزمان والتصور قد ينقسمان أيضاً من وجوه واعتبارات يتكثيرها، لا أن ذنبك: أى الذى يعقل والزمان: منقسمان؛ فإنه لا بد فيها، وفي كل شيء منقسم، من شيء غير منقسم. فيكون هو في الزمان الآن، وفي المقولات، البسيطة، وإن كان الحق من أمره أنه غير مفارق للمنقسم، وهو الذى يعطى المنقسم الوحدة.

- ١٥ (ع^(١)) الذى يقولونه من أن العقل والعامل والمقول شيء واحد، يصح في العقل وحده؛ وفي غيره: العقل شيء، والعامل شيء، والمقول شيء، وتصور العقل للمقول شيء. وقول أرسطو ما هنا وفي غير هذا المكان، العلم والمعلوم شيء واحد منناه صورة المعلوم التى تنطبع منه في العالم كما تنطبع صورة المحسوس في الحس.
- ٢٠ (ف^(٢)) معناه أن العقل المهيولانى الموجود في الشخص إذا اعتبرته برجوده في الشخص فهو أقدم وجوداً فيه بالزمان، وإذا اعتبرته جملة هذا العقل من غير نظر إلى الأشخاص، لم يكن أقدم من العقل التام، بل الفاعل أقدم منه، لأن الكاتب بالفعل قبل الكاتب بالقوة، إذ لولا ما بالفعل لما كان ما بالقوة.

(ج) أى العقل تارة تحضره صور المقولات وتارة لا تحضره، بل تكون بالقوة،

(هـ) غلط الإسكندر ومن كان على رأيه في هذا ، فهموا منه أنه إذا فارق صار < كما > كان قبل اتصاله بالبدن . وليس المراد هذا ، بل يعنى إذا فارق بقى كما هو على [ما^(١)] قدر ما اقتناه من السعادة بحسب العقولات ، لم يزد ولم ينقص ، بل بقى أبديا كما هو ، ولم يمت .

٥ أى ما كان من غير المنقسمة بهذه الصفة . فإن فهم العقل إياه بأنه يعدم ما هو مفهوم صورى بنفسه ، فإن مثل هذا غير منقسم ، على طريق أنه ليس فيه معنى قابل للانقسام كالكية ، فالعقل ليس يعقل هذا على أنه معنى متقرر فى العقل ، بل على أنه عدم لمعنى معقول . يعقل العقل هذا بأنه عدم ذلك ، مثل ما يعقل الشر < بأنه عدم الخير > والأسود بأنه مثلا عدم اللون ، فكأنه إنما يعرف هذا لا من نفسه بل بضده : يعرفه إذ يعرف ضده لذاته ، وهذا يعرفه بأنه ليس ذلك ، فلا يأتى العقل بسببه صورة جديدة ، بل يكون عادما للتصور ، علما أنه عادم لصورة يريد بها . ويجب أن يكون ما يدرك هذين واحدا بذاته . فيعقل الصورة بوجه ، ثم يعقل ضد ذلك ومقابله لأنه ليس يحده^(٢) .

(هـ)^(٣) أى : فإن كان عقل من العقول وسبب من الأسباب الأولى ليس فيه حالئا قوة وفعل ، فلا يكون فيه اختلاف ؛ فإنما يعقل أول عقله لذاته ، وهو بذاته مفارق لكل شيء .

١٥ قال المشريقون : غرض الرجل ، على ما يشهد به مفسروه ، أن ما ليس يمكنه أن يكون بالقوة ، فليس يعقل الأعدام ، كما أن البصر إذا لم يكن بالقوة لم يدرك الظلمة ، فتكون المبادئ العقلية لا تعقل الشرور ، فإن الشرور هى أعدام كالات . ويجب علينا أن نتأمل هذا ، فنقول : تحصيل يجب أن يحصل [١٦٥] بالجملة حال البصر عند الظلمة ، وأنه على كم وجه هو . فنقول إن الظلمة إما أن تكون عامة ، فيكون البصر بالقوة المطلقة مبصرا ، أى بحسب المبصرات بذاتها ؛ وإما أنه بحسب إدراكه أنه لا يرى ، فهو بالفعل يدرك أنه لا يرى ؛ وإما أن تكون خاصة ، فيكون البصر بالقياس إلى بعض الأشياء مدركا له بالفعل الإدراك الصورى ، وهى الأشياء المستضيئة ، وبحسب إدراكه أنه لا يدرك — وهو إدراكه الظلمة — مدركا بالفعل أنه لا يدرك ؛ وبحسب إدراكه أشياء ليست بالفعل مرئية ، بل بالقوة ، فهو مدرك بالقوة ؛ ولو كان شيء طبيعته وهيئته الظلمة ، وليس هناك طبيعة أخرى جعلته الظلمة مرئية بالقوة ، ولو جاء بدلها الضوء صار مرئيا بالفعل — لما كان البصر بالقياس إليه مدركا

(١) فوقها خط . (٢) أو : يحده . (٣) هنا تبدأ أرقام .

- بالقوة ، بل كان يكون بالقياس إليه غير مدركٍ بالفعل والقوة ، مدركا لأنه غير مدرك .
وليس البصر في الظلمة بالقوة لأجل أنه لا يدرك فقط بالظلمة ، بل لأن الشيء المظلم
من شأنه أن يصير مدركا ؛ ومن شأن البصر حينئذ أن يصير مدركا له بالفعل ؛ فلما جعلته
الظلمة غير مدرك بالفعل ، صيرت البصر غير مدرك بالفعل . وبهذا^(١) وحده لم يجعله مدركا
بالقوة ، بل ذلك لأن المظلم في نفسه من شأنه في حال أخرى أن يدرك ؛ فإن كان عدم إدراك
العقل للمدركه مجتمع فيه الأمران جميعا : أنه غير مدرك بالفعل إدراكا وجوديا لحائل حال .
أو لشرط زال ، ولكنه في طباعه مدرك إذا زال العائق أو وجد الشرط ، فيكون العقل
بالقياس إليه مدركا بالقوة ، وإن كان إنما هو معنى عدى ، ويدرك من حيث هو عدم قطع ،
فتكون حاله كحال الظلمة في أن البصر في أنه يدرك أن لا يدركها هو بالفعل . ثم إن كان ذلك
- المعنى المدعى سببا في أن لا يعقل معنى وجوديا صيره للمعنى المدعى بالقوة معقولا ، فعلى بالقياس
إلى ذلك عقل بالفعل . وإن لم يكن كذلك ، فلا يلزم أن يكون عقلا بالقوة . واعلم أنه اجتمع
في الظلمة أنها عدم استضاءة ما من شأنه أن يستغوى ، ولزمها عدم أن يرى شيء آخر هو
اللون . فإذا أبصر البصر الظلمة صار بالقوة رائيا لما تزول عنه الظلمة وتُخلفه ؛ ولو دام الظلمة
لم يكن بالقوة رائيا ، وليس ذلك بسبب أنه يرى الظلمة وهي عديمة ، بل لو كان ذلك ضدا
كان حكمه هذا الحكم . وهذا الضرب من القوة يتبع المدرك من حيث هو زماني متغير .
- قال المشركيون : فعلى تحصيلك يجب أن يكون عقل العقل عدم الخير والنظام فيما ليس له ذلك ،
لا يجعله عقلا بالقوة ، لأنه لم يصير بذلك بالقوة بحسب فعل البتة ، بل إذا كانت معقولات
جعلها ذلك غير معقولة بالفعل كما تجعل الظلمة الألوان غير مرئية بالفعل ؛ أو إذا عقلا من
حيث هي متغيرة متبدلة . وأما ما يجب أن يقال في عقل السبب الأول ذاته وغيره ، ففي
كتب أخرى . جملة هذا الكلام : أن المقول إذا لم يكن من شأنه أن يكون تارة بالقوة
وتارة بالفعل ، أدركه العقل الثبتي بالفعل . وإذا كان من شأنه الانتقال من حالة إلى حال ،
لم يدركه العقل الثبتي بالفعل على هذا الوجه . ومثاله في البصر والظلمة واللون ، أن البصر
لو كان يدرك ظلمة ما ليس من شأنها أن تزول فيخلفها اللون ، لم يصح أن يقال إن البصر

يدرك بالقوة . وإن كان من شأنها أن تزول ويختلفها اللون ، فإن البصر يدرك بالقوة [١٦٥ ب] بالتقاييس إلى اللون . والأعدام والشروع التي يدركها العقل بالفعل تشبه الظلمة التي لا يختلفها ضوء أو لون .

أى : وقولك بلسانك أو فى عقلك إن كذا كذا هو الذى يجرى فيه أن يكون صادقاً أو كاذباً . فإن كل ما يجرى هذا الجرى صادق أو كاذب . وكذلك ليس كل تصرف عقلى فى المقولات يجب أن يكون هو ما هو الصادق . لكن التصرف الصادق ، أى الذى لا كذب فيه ، هو تصور الماهية . وهذا يُعنى بقوله : لكن الذى يقول فى ماهية الشيء ما هى ، أى الذى يتصور ماهية الشيء فقط بلا تركيب آخر . وليس معنى الذى يقول لماهية الشيء إنها ماهية الشيء ونعقلها ماهية الشيء ، فإن هذا يدخله الكذب أيضاً . وليس الكلام فى ذلك أولى بأن يُستغل به من سائر المقولات ، بل معنى به نفس تصور الماهية البسيطة . وهذا هو البرىء من الغلط ، وإياه يعنى بالصدق . ثم يقول : ليس هذا الصادق البرىء من الغلط من التصرف هو تصرف التركيب ؛ بل كما أن الإبصار لا يكذب فى البسيط وهو اللون الذى يتصور فيه ، فلا غلط له فيه ، بل إنما يغلط إذا ركب به غيره . ثم قال : كذلك حال البرىء من الهوى . وقد ظن بعض أصحاب أرسطو أن البرىء من الهوى يجب أن يكون عقله للسلطان الذى لا غلط فيها ، وأن لا يكون بينه وبين المركبات سبب : قالوا أيضاً لأن الموجبة والسالبة معقولان معاً ، وعقل السلب والعدم يحمل العقل بالقوة . قال المشركون : العجب من قولهم إن العقل لا يعقل التركيب لأن التركيب يمكن أن يقع فيه ^(١) غلط . فنقول إذا كان طبيعة الشيء بحيث يعقل الأشياء كما هى ولم يخاطمه ما بالقوة ، لم نتخش عليه أن يغلط فى عقل المركب ، بل كان عاقلًا للبسيط من غير غلط ، وللمركب من غير كذب ، لأنه يعقل منه الصادق ، وعقله السلب والعدم لا يضره . والعجب أنهم يقولون إن منافع أعضاء الحيوان وأجزاء النبات والحكم فى تركيب الكل ، صدر عن الأمر الإلهى ، وعن حكمة علوية . ثم يقولون : لا الشرور ، ولا الضرر ، ولا للمركبات ، معقولة . وكثير من تلك لا تكون مقصودة ما لم يعقل ضرر ولم يعقل مركب .

(ز) إنه يذكر أمر الشوق والإجماع . فقال : والإحساس يشبه ما يدل عليه أن يقال ٢٥

لفظ قطع ، أو اللفظ قطع ، أى ما يدل من طريق ما هو لفظ من غير اشتراط صدق وكذب ، وأن يُتصور بالعقل ، يعنى المعنى البسيط الذى هو تصور لا يقارنه التصديق ، قال : فإذا اقرن بالإحساس أنه لذيق ، أو مؤذ ، بمنزلة إيجاب اللفظ وسلبه — طلب أو هرب : إن اقرن بالحسوس أنه لذيق ، طلب ؛ أو اقرن به أنه مؤذ ، هرب منه . ثم قال : الالتذاذ والتأذى هما سببا الفعل الذى يكون بالواسطة الحسية ، ويعنى بالواسطة الشيء الذى هو سبب فى أن يطلب الشيء . ويهرب ، كأنه لما كان لذيقاً أو مؤذياً أنتج أنه مطلوب أو تهروب من طريق ما مما كذلك ، أى من طريق ما مما واسطة طلب وهرب .

(أ) أى : وهذا الذى على هذه الجهة هو الهرب والشوق اللذان بالفعل . وإنما قال : « بالفعل » حتى لا نظن أنه يعنى القوة الشوقية التى للحيوان ، بل فعلها .

(ب) فنقول : وأما القوة والنفس التى لها ذلك ، فإن القوة المتشوقة والماربة قوة واحدة ، لا يتخالفان ، بل ولا يتخالقان الحس على أنها قوة أخرى من جهة أن الأول هو النفس . والمتشوق والمارب والحاس [١٦٦] الأول هو النفس ، وهو واحد ، لكن الوجود مختلف .

(ج)^(١) أى كما أن الحس يتصرف فى المحسوسات ، كذلك العقل يتصرف فى الخيالات .

١٥ — يعنى من الأشياء المطلوبة والمهرب عنها .

— أى النفس الناطقة إذا كان خيراً طلبه ، وإذا كان شراً هرب منه .

— أى أنه يتفعل من الفزع ويتفعل عنه الحس المشتبك والتخيل .

(د) إنه لم يصرح بالفرض فى هذا الكلام ؛ وغرضه أن المحرك القريب للحس هو المحسوسات الخارجية ؛ وللخيالات ، هى المحسوسات التى ارتسمت فى الحس ؛ وللعقل ، الخيالات . وإذا وجدت الخيالات ولم توجد المحسوسات الخارجية ، كان تأثيرها فى العقل كما لو صدرت من المحسوسات المشاهدة ، وكذلك إذا استعان العقل بالقوة الوهمية وأنشأ الخيالات لإنشاء ، وانفعل عنها ففطن فيها .

(١) فى هامش المخطوطة فى أعلى هذه الصفحة ما يلى : « نسخة النفس كان لى ما هنا هل استحق ابن حنين . ومن هاهنا هل آخر بإصلاحات كثيرة للمفسر » .

(٤) كأنه تشكك عليه متشكك ، قال : إن النفس الناطقة والعقل كيف تنفعل عن مثل الحلو والحار ، فضلاً عن الحلو والر ، وكيف يتأدى هذا إليه ، وهذه جزئية لا ترتقي إلى السكيات . قال : « وقد قيل » .

(٥) بمعنى أن العقل كيف يقدر على أخذ الفصول بين الأشياء المتشابهة ، وكيف يعجزها — فالكلام فيه مناسب للكلام في الحد ، أي من حيث يتوصل العقل إلى بسائط الحد وتركيبها حدًا .
(٥) إن الشك إما أن يقع من حيث أنها متقابلة ، مثل الحلو والر ، وإما من جهة أن كل واحد منها ليس هو الآخر ، ومباين له بالعدد المعنوي لا الشخصي .

(٦) أي إذا جاز في هذا الشيء أن تجتمع فيه الأضداد على نحو ما قلنا في التخيل ، جاز أن يجتمع فيها طبقات الأضداد المختلفة ، فيكون واحداً بالموضوع كثيراً من جهة الآنية والصورة ؛ وكأنه يقول : إننا بينا أن هذه المختلفة المتباعدة والمتقابلة أيضاً تجتمع في التخيل ، ثم يتأدى عنه وقد سطع عليها نور العقل الفعال ، ففسرها عن العوارض ، وقلبها كليات مجردة بما يوجد فيها من التشابه والافتراق الذاتيين ، فخلصت عند العقل كلها^(١) ، وإن كانت كالمقلبة عن حالها ، فكان للعقل أن يحكم فيها . قال المشريقون : إما أنه هل تكون ملاحظة النفس العاقلة للخيالات بمعوة العقل الفعال على سبيل أن يقبل المقولات من الخيال ، أو تستمد بسبب الخيال ، وضرباً من الأفعال عنه ، لأنه يقبل نظائرها في الخيال من المقولات عن العقل الفعال ، وأنه كيف يصير معرّضاً عن مقولاته إلا لأنها^(٢) مخزونة في خزانة غير المستعرض لها ، كما الخيالات . أو لأنه يتصل بالعقل الفعال الاتصال القابلي ، ويفارقه بأمور تطلب من كتب المشريقين .

(٧) يعني حال العقل في إدراك المتقابلين كحال في إدراك المختلفين . وسواء وضنا الألف والباء أبيض وأسود أو وضناهما حلوا وأبيض^(٣) .

(أ) أي : فيكون حينئذ المثال للتخيل إذا قرن به المعنى الآخر من أنه خير وشر ، مطلوباً أو مهروباً عنه ، من غير أن يكون في الحس شيء مشاهد مطلوب أو مهروب عنه ، بل يكون بحسب ما ينظر للمستقبل .

(ب) أي : يكون منه من غير حس للأعداء الحار بين ، بل بأن يرى النار توقد على المنارة

(٢) عن الهامش ؛ وفي الصلح : أنها .

(١) في الهامش : كليا (ظ) .

(٣) ن : أبيضاً وأسوداً ... وأيضاً .

ليعلم بها وجوب الاستعداد للحرب ، فيكون شيء حاضر ينذر بنائب في المكان ، كذلك
لتخيل الحاضر ينذر بنائب في الزمان ، وإن لم يحس به .
[١٦٦ ب] .

(ج) أى : أن الصدق والكذب غير اللبذ واللؤذى ، لأن ذلك مسكن للنفس إلى
قرار ، وهذا محرك نحو طلب ؛ أو لأن ذلك أمر بحسب الأمر في نفسه ، وهذا بحسب
الملتذ والمتأذى .

(د) أى : أن العقل يدرك المجرد عن الميولى والميولاي جميعا .
(هـ) أى : إذا جرّد العقل من القطوعة التعمير ، فذلك هو المقول الانتزاعى الذى
لا يحتاج في تصوره إلى الميولى .

(أ) الفرض في هذا الكلام أن النفس محال للوجود كله ، منسبة به .
(ب) أى : إنما قال لا بد من ذلك لأن الأشياء متشكلة للنفس تلاخطها بعينها ، فإما أن
تكون من حيث هي موجودة خارجا تلاخطها ، فيجب إذا عذمت أن لا تلاخطها ، ويجب
إذا فرضت بحال غير الحصول أن لا تلاخطها ؛ وإما أن تلاخطها متشكلة وهي فيه ، وهو الباقي ؛
ثم لا يتخلو إما أن تكون هي المدرك بأعيانها أو بماهياتها منزوعة .

(ج) الفرض في هذا الكلام تحقيق ما سلف من قوله إن النفس الأشياء كلها ، وبيان
وجهه ، وذلك أنها منتقشة بماهيات الأشياء كلها .

(د) أى : كما أن اليد آلة تستعمل كل آلة ، وتفتقر إليها كل آلة ، كذلك العقل منا هو
صورة جملة الصور . يعنى : لا كالحس الذى هو صور بعض الأشياء .

(هـ) أى : وأما العقل فتأدى إليها المحسوسات وقد قشرت عن الأمور الفريية ،
وأما المعقولات فعلى لها ، والحس لا ينال المعقولات — كأنه يقول إن الفاذية والحساسة يجدهما
في الناطق وغير الناطق ، واقتصر على الفاذية لتعرف بمثل حكمه في الحساسة . قال المشرقيون :
لا تعرض له مشقة ، بل يفرق بينها بالأفعال ، ويجمع بينها في البدن . وما كان يجب أيضا
أن يمرض في التخيل كل ذلك المشقة ، بل يفرقون بين للتخيل والحساس ، مثل ما بين
الحاس والحسوس . فإنه ليس يجوز أن يكون المتحرك والحرك واحدا .

— أى الشخص الذى هو فاسد المزاج والتركيب لا يقبل الكمال ، فإن أعطى قوة لم تأت

في حيثياتها أن تعطى إليه ، وربما لم يقبل القوة ، وإن لم يتخيل بها عليه بفساد مزاجه أو تركيبه . وكأنه يقول إن مثل هذا في الشخص يجوز ، وفي النوع لا يجوز . ثم يبين أن سندان الحركة لهذه الحيوانات ليس في الشخص فقط ، بل وفي النوع ؛ ولا آفتها طارئة ، بل نوعية — أى لا من طريق الحكم الكلى فقط .

٥ — أى ربما يفكر الإنسان في صورة هائلة ، أو سمع ذلك من إنسان يحكى أمراً ، أو يصف كيفية موت أو قتل ، فيعرض للقلب منه أذى يشبه الخوف ، كمثل ما يعرض إذا شبه الشيء الذي يمتنّز منه ، أو تكلم عليه بقاذورة فتقزّز منه . وليس ذلك عن العقل بل عن الخيال ، فإن الخيال أحكاماً في الحيوان ربما غلبت في الإنسان الضعيف المسكّة على العقل فاللشقيون : تدكّروا النضبي أيضاً .

١٠ — أى مثل آلة الإيلاد والآلة للولادة للعاب .

(ع) يعنى بالشوق ما ييم الشهوانى والنضبى والإرادى .

— يجوز أن يكون هذا سهواً < في النسخة ، والواجب تقيضه . وإن كان هذا ، أعنى قوله لعله ، ومن أجل شيء كان يجب أن يُقرن بالعقل العملى ، فوقع في النسخة تقديم ، ويجوز أن يكون أراد : عقل نظرى ، نظره أن يطلب الوسط والعلة ، ويعرف كل شيء من أجل شيء .

١٥ معلوم قبله ؛ أو لعل الواجب أن ينقل هذا الموضع هكذا . والعقل عقلاّن : [١٦٧] عقل يروى بسبب ولأجل شيء ، أى مما يحصل من الجزئيات ؛ وعقل ضال ، أى نظار مطلق .

— أى أحدهما ينظر ليعلم فقط ، والآخر ينظر ليس ليعلم فقط ، بل شوقاً إلى عمل . فغاية العقل النظرى بذاته ، العقل العملى ، كأن العقل النظرى يعلم الكلى فيما يجب أن يعمل ، فينتقله العقل العملى مشتاقاً إليه في الجزئى ، آمراً للقوة المحركة ، فيكون أيضاً ما يشاق إلى إليه العمل يتلقاه البدء المحرك ، فيستعمله في الجزئى .

٢٠

— يجوز أن يكون الكلام على هذا الوجه ، بل آخر العقل النظرى هو بدء العقل أى المسلى ؛ أى الفرض يحدده العقل النظرى ، فيكون مبدأ لشوق العقل العملى . ويجوز أن يكون على هذا ، بل آخر العقل العملى هو بدء للعمل ، لأن آخر الفكرة أول العمل .

— أى : لو كان المحرك اثنين ^(١) : عقل وشهوة ؛ على أن لكل واحد منهما نصيباً ^(٢) في أنه مبدأ

حركة، من غير أن أحدهما سبب للآخر، بل أن يليها الحركة معاً، لكان يجب أن يحرك معاً، وتكون صورتها في أهما يحركان صورة واحدة. ثم إذا تأملنا لم نجد هناك إلا عقلا يروى فيشغى ثم يحرك، فلا يجد العقل تحريكاً إلا الذي يتبع الشوق الذي فيه، فيكون التحريك مبدؤه القريب هو الشوق، وذلك لأن العقل يتسدى فيروى بطلب ما يختاره ويشأه، وهو كأنه طلب تشوقه.

(أ) يجوز أن يعنى هاهنا بالشهوة الشوق، فيقول: وأما الشوق فليس بينه وبين الحركة واسطة فكر، كما كان للعقل حاجة إلى فكر، ليحدث شوقاً ثم تحدث حركة. ويجوز أن يعنى به الشهوة الحيوانية، فيقول: إن هذه القوة الشهوانية ينبعث فيها شوق من غير فكر، بل هي في نفسها قوة شوقية، وكلها الشوق.

- (ب) يعنى المستقيم: ما جمع مع إصابة الفرض وحدانية السلك. ويعنى غير المستقيم: ما إما أن يكون مخطئاً، الفرض، أو يكون مُتَقَنَّ السبيل إلى الفرض فيأخذ السبيل الأبعد، أو يجمع بين الأمرين.

— إنه لما قال المشتغى والمتشوق إليه محرك على أنه غاية، لاح من ذلك أنه يعنى أن المحرك الذى هو مبدأ الحركة، لا حل أنه غاية، هو الشوق؛ فجعل الشوق أمراً هو مبدأ الحركة.

- فالذى يجب أن تعلم أنه: هل هذا الشوق هو قوة أخرى غير الشهوة وغير الغضب وغير العقل العلى، أو هو فضل تام من أصل هذه القوى إذا تحركت وانتهت إلى تمام الحركة؟ كأن هذا الشوق يُفَاد^(١) عنه التحريك، وأيضاً يجب أن يحقق: لم صار الشوق مبدأ الحركة؟ وقد قال من قبل إن الناسك يشاقق فيمنه العقل. وما يجب أن يحقق أيضاً؛ أنه هل الشوق مبدأ كالأثر وبعده قوى محرّكة هي كالغواصم، وهي اللبائى اقربية للحركات؛ فنقول: إنه لا حاجة إلى قوة أخرى للشوق غير القوى الثلاث، وأن يفعل الشوق إذا تحسّل وتم، حرك. ويقول إن هذا الشوق ليس يراد به الشوق الساذج الذى يزيد وينقص ويكسر ويخالف، بل يعنى به الشوق الرسمى الإجماعى، فإنه يحرك بالضرورة إذا لم يكن حائل؛ وأنه ليس كشوق الناسك، فذلك شهوة فقط، وليس معها العزم الإجماعى الذى هو من العاقل شبه.

ومن ظن أن الشوق قوة برأسها غير الشهوانية والنضبية والفكرية فقد أخطأ ، فلا حاجة إليها . [١٦٧ ب] ويقول إن هذا مبدأ كالأمر أيضا لا كالفعل . ولذلك قد يقع العزم والإجماع ، فإذا عرض للقوى التي في العضل آفة ، لم تتم الحركة ، وإن لم يكن بالعضل في أغصانها آفة ، بل في المبدأ ، ومع ذلك يكون شوق صحيح — فإذن الشوق أمر . وأما القوى الحركة قسوى من طباعها أن تحرك الأعضاء بتوسط العضل عند استحكام هذا الشوق . ونتم ما قال الإسكندر وغيره : إنه كما أن القوى الفاركة كثيرة ، وإن اشتركت في الإدراك — كذلك القوى الحركة كثيرة ، وإن اشتركت في الشوق . واعلم أنه ربما تصاد شوقان ، فأطاعت القوة الحركة الأغلب .

١٠ — أى الشهوة تتبع الحال والحاضر ، وما هو في حكم الحاضر ، وتتخيل حاضرا . وأما المهلة والمدة والمقابلة فيعملها العقل فقط .

(أ) أى هو يحرك لأنه مشتغى ومطلوب ، ومشتغى ومطلوب لأنه منشغل في عقل أو وهم . — أى أن الآلة التي بها يحرك الشوق يجب أن تكون عضواً في الوسط هو البدء وإليه الانتهاء ، كالمرکز والمحور . وهذا يسير إلى القلب على أنه أصل الآلات البدنية في أن يحرك ومنه منشعب الآلات عنده ، أى ينقبض عن شيء يؤذيه ، وينبسط عن نحو ما يستلذه . ١٥ — هذا كلام فيه نقصان ؛ ونعامة أن يقال إنه لا بد من أن يكون منه تخيل غير محفوظ ولا ثابت .

— أى : إما راسخاً ثابتاً ، وإما مضطرباً .

(ب) هذا التخيل هو الذى يستعمله العقل الإنسانى والوهم الحيوانى .

٢٠ — يعنى أن التخيل الذى يشاق إلى أن يقبضه اختيار ؛ وهو تمييز أحد الأمرين من الفعل والترك ، بحسب سكون النفس إلى أنه خير ، سكونا يتبع قياساً أو تمثيلاً أو غير ذلك .

(غ) أى : لأن الشهوة محدودة الإرب بينه ^(١) الشيء الذى فيه الفرض ليس يحتاج أن يطلبه .

(١) هذا استعارة مشبهة للنفس بالبدن المريض .

— أى ليس يمكنه إلا أن يستعمل تخيلاً كثيراً .

— أى إنما يفكر لأنه فاقد الفرض الكائن عن القياس ، فإذا قام القياس عزم .

— أى للمستعمل من الماويات يجر معه ما يحيط به .

(ب) يعنى أن الشهوة غلبتها طبيعيتها ، واستملاؤها عظيم : وأما استملاء العقل فكسب صدق .

(ج) أى مذهب العقل ومذهب الشهوة ومذهب انقلاب أحدهما إلى الآخر .

- ١٠ هذا أصل يجب أن يحفظ ويعلم ، فليس إنما هو نافع ^(١) في الإبانة ، بل قد ينفع به في معرفة الحركات الفلكية وقواها المحركة . وبالجملة فإن السكلى لا يختص بنسبة يجوزئى بعينه ، وما لم يختص بنسبة العلة بالعلول لم يجب أن يكون عنه للعلول . فاعلم أن كل محرك بإرادة فإنه مدرك للجزئيات ضربا من الإدراك : إما حسيا وإما تخيليا وإما مناسبا لها ؛ وإدراكه ذلك جسيما . فإن المشريقين قد بينوا أن مثل هذا الإدراك لا يتم إلا بالآلة جسيما . قال المشريقون : لم يجد إظهار الحاجة إلى الغذاء ، فإن الغذاء محتاج إليه الحاجة الدائمة الضرورية في أن يكون ساداً مسدداً ما يتحلل ، وقد يحتاج إليه للنمو حاجة في وقت ما . والنمو محتاج إليه ، إذ كان لا يمكن الحيوان أن يتكون بكافة دفعة ، فالحاجة إلى الغذاء بسبب النمو حاجة مؤقتة ؛ وأما الوقوف فليس يحتاج فيه إلى الغذاء لأنه وقوف ، بل كان من حق كونه وقوفاً أن يضى عن الغذاء الذى هو زيادة ، بل يحتاج إليه بسبب أن يسدّ بدل ما يتحلل . وأما ١٥ نقصان فهو أبعد من أن يكون له مدخل في الحاجة إلى [١٦٨] الغذاء من حيث هو نقصان ، ولا نقصان من الأشياء التى تناسب النمو والوقوف في جهة الضرورة ، لأن نقصان وارد بأسباب غريبة ، فضرورتها ضرورة قهر ، والنمو والوقوف ضرورتها هو ضرورة ما يحتاج إليه . قول الأطباء في هذا الباب أسد من قول فيلسوف مثله .

- ٢٠ — أى ، لأنه يحتاج إلى طلب لما يتعيش به ، ليس كالثبات للذكور حيث يتعيش منه . — أى أن النبات لو أعطى حسا لكان باطلا ، لأنه كان لا يحتاج إليه ، لأنه ما كان يُئذره بمطلوب فيتأذى له المصير إليه ، أو مهروب فيتأذى له الحرب عنه . ولو أعطى النبات لمسا أو ذوقا لم يكن في ذلك فائدة في الغذاء وجذبه ، لأن جذب الغذاء للملاقى طبيعى ، حتى فينا أيضا ، وللالتم الغذاء أى اللامس . ويميز أن يكون معناه : ولو أعطى الحيوان قوة محركة

وحاجة إلى الطلب ، ولم يمتحسب ، كان ذلك باطلا . ثم يكون تمام الكلام هو أن الطبيعة تقبل لأجل شيء ، أو تفعل ما يقع بالضرورة .

- أى أنه لا ينحرس عن الآفات ولا يهتدى إلى ما به يقتضى وينبى ويتم .
- قال المشريقون : قد اعتمدوا أن الأجرام السماوية لا ينبغي أن يكون لها حس ، لأنها لا تحتاج إلى غذاء ، ولا لها طلب شيء ولا هرب من شيء . وليس هذا بواجب ، فإن الحس والإدراك بنفسه معنى مطلوب لذاته ، فليس بمفكر أن يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس لا يحتاج فيه إلى انفعال واستحالة ، بل يكون كحال القمر في استضاءته من الشمس . ولعل لها حاجة من وجه ما إلى أمر حسى وإدراك زمانى كما يذكره المشريقون . أو لو كان الإدراك يحتاج إليه لدفع أو جذب ، لكان البارئ تعالى لا يوصف بأنه عالم . وقد قال ١٥
- ١٥ ثامسطيوس : أخلق بالأجرام الملكية والفلكية أن تدرك المحسوسات مثل ما يدرك المولود المولود . ولكن ليس هذا بجواب ، فإنه يلزم أيضاً أن يقال : وكيف يدرك المولود الجزئى ، للمولود الجزئى الشخصى من المحسوسات : أبطل أم بحس ؟ ولكن الجواب أن ذلك يمكن بهما جميعاً . وأما أنه كيف يمكن بالمثل ، فليطلب من كتب المشريقين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمانية .

آخر ما وجد من ذلك

- ١٥ والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .
- < هاشم > عند كثير من الأوائل أن الأعداد مبادئ للعالم . وأمثلة ما تحمل عليه هذا القول أن يكون معناه : كون الشيء واحداً غير كونه موجوداً أو إنساناً ، وهو في ذاته أقدم منها . فالحيوان الواحد لم يحصل واحداً إلا وقد تقدمه معنى الوحدة الذى به صار واحداً ، ولولاه لم يصح وجوده . فإنز هو الأبسط الأشرف الأول . وهذه صورة العقل . فالعقل يجب ٢٠
- أن يكون الواحد من هذه الجهة ، والعلم دون ذلك في الرتبة ، لأنه بالمثل ومنه . فهو الاثنان الذى ينفر إلى الواحد . والعلم يؤزل إلى العقل . ومعنى الظن عدد السطح ، والحس عدد المصمت : أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو طبيعة الظن الذى هو أعم من العلم مرتبة ، لأن العلم يتعلق بمعلوم معين ، والظن يتجذب إلى الشيء وتقيضه ، والحس أعم من الظن فهو المصمت ، أى الجسم له أربع جهات . ٢١

المباحثات

لورين سين

عن الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم
 بالعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل
 كتابي، أطال الله تعالى الكيا^(١) الفاضل الأوحَدَ وأدام عزَّه وتأييده، ونصته وتمييده،
 وأجزل من كل خير مزيده، عن سلامة والحمد لله وحده. ووصل كتابُ الكيا الفاضل الأوحَدِ
 أدام الله تميده — أعزَّ وأصلِّ وأكرمَ وافد. وفهمته وشكرت الله — عزَّت قدرته —
 على ما تحققت من خير سلامته، وانتظام أمره واستقامته — شكرًا يوجب عثوري على مثله،
 في فضله وعقله؛ وسألت الله عزَّ جلاله أن يقرن ذلك بالتأييد، وإلحاق جديد، ومزيد على
 الجديد، — إنه على ما يشاء قدير. وشكرت تطوُّله، أدام الله تأييده، فإيَّ أثره من مُفاتيح سَبَقَ
 إلى فضلها سَبَقَ المستولى على الأمد، المقلد للغة للشكورة يدُ الأبد؛ وتبركت بما تيسرلى غفواً
 من عقد عهد ووَدِّ مع مثله أيَّ عقد؛ وسألت الله أن يُتمنى بذلك ويزيده إحكاماً، وإراماً
 ويشه إنعاماً — إنه ولئ الرحمة. وفاوضتُ المجلس الملائق* — حرس الله عزه — في بابهِ:
 «عَمِلَ مِنْ طَبِّ لِمَنْ حَبَّ» — فصادفتُ رغبة فيه أكيدة، ومعةً لثله شديدة، وسببنا قليلاً
 عن العزم الحزم عليه أن تصير إليه، فتكون المَهْدة في ذلك أقوى، والاعتذار في تقصير، رمايق،
 أخفى. فقد علت الحوائج التي أمنت على التحمل المَدَّ كان^(٢)، وانظر أين والقلاع المشحونة

(١) الكيا: كيا: كلمة فارسية معناها السيد أو الرئيس والبطل والملك الخ. وهو هنا أبو جعفر محمد بن حسين بن الرزيان الكيا.

(٢) كئنا في الأصل ولم نهند لوجهه، إلا أن يكون اسم علم مثل: عبدك؟ أو يكون مفعول: أمنت؟ أو يكون اسم به، ويكون التوصل بمعنى السفر، ويخص: لك.

(*) نسبة إلى علاء الدولة أبو جعفر محمد بن دجنزار، الملقب بابن كاكويه، الذي استل ملكه بعد سنة ٣٩٨ هـ قليل؛ واستولى على همدان (سنة ٤١٤ هـ = ١٠٢٣ م) وعلى الرى (سنة ٤١٩ هـ = سنة ١٠٢٨ م) وأسفهان (سنة ٤٢١ هـ = سنة ١٠٣٠ م)؛ وكان ابن سينا وزيراً له؛ وتوفى علاء الدولة سنة ٤٣٣ هـ. ومن مجلس علاء الدولة يقول أبو عبيد الجوزياني: «وحضر (أي ابن سينا) مجلس علاء الدولة، فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله. ثم رسم الأمير علاء الدولة ليلى الجماعات النظر بين يديه بمحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ (ابن سينا) من جلهم، فما كان يطلق في شيء من العلوم» (ابن أبي أصيبعة: «هيون الأباء»، ج ٢، ص ٦، القاهرة سنة ١٢٩٩ م = سنة ١٨٨٢ م، طبع ١. مملس).

كانت بالذخاير والمؤمن المترادفة للماسة ليقى الحال ، ومثل ذلك لا يخلو عن التصدير المزدى إلى التشوير^(١) . فإنما كان الإلزام ابتداء لإجابة ، واعتبار الشدة تطوعاً لاطاعة ، كان وقع التصدير أخف ، والمذرو فيه أوضح . ولعل الجواب اقتضى أنه — أدام الله عنه — لو بَرَّعَ غير مأمور ولا مَسَامٍ ، فطَرَّقَ الباب يلقى في الحال بما يسمح به الوقت ، وخطب مداراته ، إلى أن تجد اليد انبساطاً ، والأسباب المحتثة انتظاماً . فحينئذ يريد في أمره بما يقتضيه استحقاقه ويوجبه فضله . فهذا هذا . وأما تصرفه في العلم والفضل فقد عرفني قدره ، وحقق لدى أمره ، وأقيته — والحمد لله — كافياً وأقياً ، موفياً على أقرانه عالياً ؛ وقد يُثنى بصفة صديق حرزته كما هو لم يُغَدِّ الحق فيه ، فالأمر على ما يحكيه ، ولكنه مع ذلك عزيز وفضله كثير والله يحوطه .

والذي ذكره من اختلاف الناس في أمر النفس والعقل ، وتبلدٍ وترددٍ فيه ، لاسيما البُلهُ النصارى من أهل مدينة السلام ، فهو كما قال . وقد غيّر الإسكندر وثامسطيوس وغيرها في هذا الباب ، وكلّ أصاب من وجه ، وأخطأ من وجه ، والسبب فيه التباس مذهب صاحب للنطق عليهم ، وظنهم أنه إنما يخوض في بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت حيث يُصَنَّفُ المقالة الأخيرة من « كتاب النفس »^(٢) ؛ وليس كذلك ، بل فرّع سراً في المقالة الأولى حين يناظر ديمقريطس عن أمر النفس ، وأعطى الأصل لمن يفهم في ذلك ، وهو أن الشيء الذي تُتَصَوَّرُ فيه العقولات السكلية غير مُنْقَسِمٍ ، فمنع أن يكون الجوهر الجسماني هو المتأق للمعاني العقلية [١٦٩] بالقبول ، فالمثلثي لها إذن جوهر قائم بذاته غير منقسم ولا في منقسم ، حتى يمرض له بسببه الاقسام ، فتكون له براءة عن مشاكلة كل جسم وجسماني . ثم إنه في المقالة الأخيرة إنما يشجر دليان القوى المرافقة للنفس في البقاء ، وقد دلّ قَبْلُ على أن الحسية وانحالية والذكورية ونحو ذلك والحركة لا تقوم بغير جسم ، وتبين من خَلَل كلامه أن الإدراك الحسي الظاهر والباطن لا يكون إلا بمنقسم ، وأحب أن يبحث عن القوى العقلية وابتداء بالقوة التي يقالها العقل الميولاني ، فبيّن أنها لا تنضحل ، ثم انتقل إلى غيرها فصرح بأنها لا تنضحل أيضاً . ولفظة : « أيضاً » تدل على أن حكماً ثابتاً جار مجرى الأول ، ولأن بعض الناس توم غير هذا — بناء على ظنه أن العقل الميولاني استعداد للقلب ، فكان العقولات ينتلقاها جسم

(١) شوّر به : فعل به فلا يستحياته ؛ والنفس : اللغ ، أي لبب الحال .

(٢) راجع قبل « تعليقات ابن سينا على شرح كتب النفس » ، ص ٧٥ — ص ١١٦ .

القلب بهذا الاستعداد — < و > تَبَيَّنَ وأسَاء الظن وزاغ عن الحجة الثُلِي. فالحق أن هذا القتل استمداد لجوهر النفس، لا لشيء من الجسم، وأنه يصحبُ جوهر النفس في كل حال. وقد بسطت القول في أن العقول لا يتلقاه النقص، بسطاً مُفنياً شافياً. ولعله يُعْرَضُ عليه ^(١) إذا قدر الله الالتقاء به.

وأما كتاب تحي النحوى في مناقضة الرجل، فكتاب ظاهره شديد وباطنه ضعيف. وفي الوقوف على تلك الشكوك والتوصل إلى حلها قوة للنفس وغزارة للعلم. وقد قضيت الحاجة في ذلك فيما صنفته من كتاب «الشفاء» العظيم المشتغل على جميع علوم الأوائل، حتى الواسطي، بالشرح والتفصيل والتفريع على الأصول. وتلك الشكوك ليست مما يَفْتُنُ لِقَمَّها الراسيون من تلمذها، فإن انحلالها مبنًى على فروع أصول من كتاب «السباع الطيبى». فإن بين «السباع الطيبى» وبين «السباع والمالم» أصولاً هي فروع للأصول الموردة في «السباع الطيبى». وتلك الفروع غير مُصَرَّح بها في «السباع الطيبى» تصرّحاً بالقل، بل بالقوة. فمن لم يتقدم أولاً ويمحض معاني «السباع الطيبى» عن زبد تلك الفروع، كان مُغرطاً فيما يحاوله من فهمه، وعرض له ما عرض لفلان وفلان ويحي النحوى. ولقد حاول قوم مناقضة تلك المناقضة، فأثروا البيوت من ظهورها دون أبوابها، وسحلوا أنفسهم على القناعة بما أورده سحلاً صوفياً. < وأما > نحن قد أَوْضَحْنَا هذه التوسطات بين الكتابين، ومن وقف عليها تجدد جميع الشكوك ناكلة ليس لها روعة. والذي استخبره من حالى في التعرض لمثل ذلك: فأخبره أنى كنت صنفت كتاباً سميته «كتاب الإنصاف»، وقسمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين. وجعلت المشرقيين يمارضون المغربيين، حتى إذا حَقَّ اللَّدَدُ ^(٢)، تقدمتُ بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة. وأوضحت مُرَحَّعَ المواضع المشككة في الفصوص إلى آخر «أولوجيا»، على ما في أولوجيا من المطن ^(٣). وتكلمت على سهو المفسرين، وعملت ذلك في مدة يسيرة ماله حرر لسان عشرين مجلدة. فذهب ذلك في بعض المزامم، ولم يكن إلا نسخة التصنيف، وكان النظر فيه وفي تلك الخصوصات زهراً. وأنا، بد فرائي من شيء أعمله، أشقتُ بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً. لكن ذلك قد كان يشتمل على

(١) الضمير يعود على النفس الموجهة إليه الرسالة. (٢) ن: الإبداع.

(٣) يفهم كراوس من هذا أن ابن سينا يشك في صحة لغة أولوجيا إلى أرسطو؛ راجع عنه:

«أفلوطين عند العرب»، ص ٢٧٢ تعليق، ٣، ص ٢٧٣، P. Kraus: Plotin chez les Arabes.

Le Caire 1942.

تلخيص ضعف البشادية وتصميم وجههم . والآن فليس يمكننى ذلك ، ولا لى مهلتى^(١) ،
[٦٩ ب] ولكن أشتمل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم .

وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن يعظم فيه لاعتقاد ، ولا يجرى مع القوم في ميدان .
فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف ، ولعل الله يسهل معه الالتقاء ، فكون استفادة
والإفادة . وليعذرني في تشوش الخط وتوهم الحروف ، فاتوليت مخاطبة يدي منذ سنة وستين
لأمراض تهكننى وطالت على امتنعت هنائى^(٢) وكانت أقصدتى وكنت يدي عن الخط
والكتابة . فهذا أول ما كتبت ، وهو من بركات معرفته ؛ والله يمتحنى به ، ورأيه في ذلك
موفق إن شاء الله :

(١) النفوس المفارقة ، لم لا يجوز أن تكون عللاً لوجود النفوس ، وتلك لا تشخص
بوضع ولا بدن إذ قد مات الأبدان عنها ، لأنه لا بد من علل ثابتة غيرها تكون عللا
لوجود النفوس الإنسانية ، وإذا كانت هي كفت في وجود النفوس عنها عند الاستعداد —
وماعنه كفاية فليس بعل . وأيضاً إن كان الشرط عدداً من النفوس ، مما سواء مستغنى عنه ،
فليس بعل . لكن لافرق بين المستغنى عنه وبين المستغنى به ؛ وإن كان كل واحد منها علة ،
فليس كل واحد بل أجلة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أيها اتفق ، فأبها اتفق ليس
بعل ، فأبها اتفق يجوز أن يكون مستغنى عنه بغيره . فكل واحد عن غير علة .

(٢) لوازم القول الفعالة إن كانت مقولات جواهر ، كانت عللا للجواهر .

(٣) الواجبية مطلقا كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعل ، فليس هو هو لأنه واجب ،
بل لأن لذاته واجبا .

(٤) كل^(٣) شيخ فإن تحيله وتكره أضعف في نفسه ، وربما كان أقوى بقهر القوة النطقية .

(٥) إذا^(٣) استوى منك تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيل مضى ضعيف يشبه الشمس ،
فإنك تضعف معه عن تخيل ما هو أضعف ، وهذا يستبين لك في المنام إذا تخيلت الشمس ،

(١) الملهة = السودة .

(٢) الهانة بضم الماء : بقية الملح والحمصة في باطن العين تحت الحلة ، يقال « ما به هانة » ، أى

ما فيه خير ، واستعثر الظلم = استعرج عنه .

(٣) ستر هذه الفقرة بعد في ص ١٩٢ من النص الأصلي .

فيعرض مثل ما يعرض في اليقظة . لكنك قد تتخيل الشمس في اليقظة تخيلاً غير صحيح ، لأنه ليس كل تخيل مستقضى كالحس .

(٦) الفرق بين اليقين والملاحظة أن اليقين لا يمنع التخيل عن اللقابة ، والملاحظة تمنع كل شيء عن اللقابة ، كما أن المبصر عندما يبصر لا يتازعه تخيل ولا شيء آخر . واليقين من حيث هو يقين إنما هو بمثابة الحد الأوسط . والملاحظة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط ، فكانه ^(١) غير محتاج إليه .

(٧) لم صار المحسوس القوي يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ إنما يمنع ذلك لأحد سببين : أحدهما ضرر أفعال يحدث في المادة كما يفعل اللون القوي والصوت القوي ، والآخر لأن كل مشتمل يبقى زماناً ؛ فإن بقي بعد مقابلة المحسوس كان الضعيف في جانب اللقابة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوي سواد أو حمرة أو لون آخر . ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين في قابل وغير منطبع .

(٨) كل ما ندركه فإنه حيث ندركه في الذهن ، حقيقته مُتمثلة في ذهنك ضرورة . وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلاً في الأعيان ويلحظه ذهنك — فالمردوم لا يدرك ؛ وإما أن يكون في ذهنك ، وهو الباقي ضرورة .

(٩) الصور المقولة غير متانعة حتى الأضداد ، فليس السبب فيه من جهة القابل ، فإن القابل يقبل مما المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ، ولكن النفس منا تشتغل بشيء عن شيء ، ولا يخلو عن مجاذبة حس أو تخيل أو شوق .

(١٠) الشيء المتجرد الذي لا يتخالفه [١٧٠] قوة الأفعال يكون محققاً بصورته ولوازم صورته ؛ وإنما يكون الشيء عقلاً من حيث هو متحقق هذا التحقيق ، فإن أضيف إلى شيء صار ذلك الشيء عقلاً به ، وإن لم يُصَفَّ إلى شيء بل قام بذاته وكان لذاته ، كان ذاته به عقلاً . ومثل هذا الشيء لا يَفْشَى ذاته شيء غريب ، فلا يفشى ذاته مانع عن هذا التجرد الذي يكون للشيء بحقيقته ، وما يلزم حقيقته ضرورة من أحواله . فإن كان يفشى ذاته مانع عن أن يكون عقلاً أو أي شيء كان مما شأنه أن يكون ذلك الشيء ، فهو شيء مقارن لما بالقوة من شأنه أن يفشى ذاته شيء غريب ومن شأنه أن ينفل ، وهو الشيء المنو بالمادة . فبالضرورة يجب أن يكون الشيء المانع عن أن يكون عقلاً للمادة ؛ وليس يلزم من صدق تلك المقدمة

والأخرى صدقُ العكس : وهو أن كل ما من شأنه أن يعقل فلا يتفعل ولا مادة له بوجهٍ حتى يلزم من ذلك أن لا نقل ذواتنا .

(١١) ما البرهان على أنه ليس بيننا وبين ذواتنا آلة في أن يدركها ؟ لأن هذه الآلة إما أن تكون القاعلة القريبة وليست هي المدركة القريبة ، أو تكون للوصلة وإنما توصل إلى الفارق . (١٢) واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جوازُ المدم مع ذلك الشرط ، بل جواز المدم مطلقاً ، لأنها ليست واجبية مطلقة ، بل بشرط وجود الملة . فالواجبية المطلقة لا تقارن جوازَ المدم مطلقاً والذي يشرط مع ذلك الشرط .

(١٣) الإدراك هو تحصيل ما بصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته ، على أنه لما خلا المُدرك نفسه شيء له إضافة ما إلى ما ينزع عنه أو يلقى عليه . وإذا كانت القوة هي المبدأ الأول للجسم أو لغير الجسم ، به يصير قابلاً لمثل هذه الصورة لا بالعرض كالتفاعل بوجهٍ ما ويكون لولا هو لما كان الشيء بهذه الصفة ، وإن عدم سائر لواحق الشيء ، فهو الذي إليه ينتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التي بها يُدرك . والمُدرك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه ، لا بالعرض ؛ وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره . ومن ههنا يمكن أن نعلم أنه لم يصر بعض القوى يدرك ، وبعضها لا يدرك^(١) .

(١٤) لم تضعف القوى بالدول ؟ القوة الباصرة إذا فُرق موضوعها لم يُبصر متصلاً . (١٥) المعنى العقول من الإنسان مثلاً معنى مشترك فيه ؛ فإذا حصل في قوايل مختلفة ، كان حكمه في كل واحد من القابليين غير حكمه في الآخر ، فلا يكون في القابل الأول كما في القابل الثاني ، فلا يكون الأول هو الثاني ، فلا يكون المعنى مشتركاً فيه . فلم يُفرض للمقول من الإنسان مقول آخر وقوايل آخر ، حتى بان هذا الخلف ؟

(١٦) فرض له مقول آخر ولم يعرض له قوايل آخر بل القوايل تلك بأعيانها ، وإنما فرض له مقول آخر لأنه لو اقتصر على الأول لكان لقاتل أن يقول إنه في القوايل < الكائنات > القاعلة مختلفة لاختلاف القوايل ، كما كان في الأمور الخارجية . ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحدٍ منها عاقلاً ، لأن تلك الصور ، وإن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل ، فهي بحسب الأمور الخارجية وبحسب الأعيان غير مختلفة . وإنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجية ليس من كل جهة ، فاحتيج إلى أن يُجَمَّل لها تجريد أيضاً

بحسب القوابل الثانية كما احتيج إلى أن يُجسَل لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأولى حتى يصير بذلك التجريد متشابهاً مشتركاً لا خلافاً فيه . ثم لو كان قيامه [٧٠ ب] بحسب هذا التجريد في قوابل ثالثة ، ما كان يلزم الخُلف . لكن هذا التجريد لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية ، لأنها ، بحسب القرض للخُلف ، هي العاقلة . فإذاً يجب أن يكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في هذه القوابل الثانية ، ليست كما كانت بخلاف التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثلاً عن القوابل والموضوعات الأولى إلى الثانية العاقلة .

(١٧) ثم إن حصول 'مقول في العقل قد سلّم على أنه حصول يلزم من الجسم لوازم ، ولم يجب أن يكون كلُّ حصول هذا الحصول . فمضى ههنا نوع من الحصول لم يشاهده ولم يعرفه ، أو لا يكون حصول أصلاً ، ومع هذا التعلل يكون حاصله على نوع لم نمارسه ولم نعرفه .

(١٨) لا يتخلو الحصول في القوابل من أن يكون على وجه التشابه وزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة المختلفة قطع ، أو يكون ليس كذلك ؛ بل هناك اختلاف في السكم والوضع ، وغير ذلك زائد على معنى المقارنة . وإذا قسم إلا هذان فلا حصول في 'قوابل' ، بل إلا أحد هذين ، ولا يمكن أن يحصل في جسم إلا ويلزمه كمٌ مخصوص ومقارنات لأحوال متداخلة من الوضع والكيف والأين وغير ذلك . ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن 'الموضوع مختلفاً ، بل يكون هناك لنفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج ، حتى يمكن أن يقسم أقسامات مختلفة ، وهذا هو الذي كان يجعل الصورة غير معقولة ؛ ولو لم يُجسَل لكان في الموضوع الخارج معقولاً ، لأن الشيء ليس كونه عقلاً إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة . فلو كانت مع هذه الخاطئة معقولة لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، وكانت تكون عاقلة فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(١٩) المادة ، وحدها ، لا تكفي في تشخيص اقوة ما لم يتعلق بها الوضع . وما اختص بوضع ما ، إما بذاته أو بعلاقة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوع 'الشركة فيه في آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه في ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه في ماهيته ثم يكون غيره .

(٢٠) كثيراً ما نرى المريض ، إذا لم يشغل مرضه بانصباب نفسه إلى مرضه ، لم ينفعل من حيث يفعل انفعال التغير ، بل عسى < أن يكون > انفعال الأعراض .

(٢١) لما لم يتشخص الشخص بماهيته الموقومة ، فيجب أن يتشخص بِمَرَضٍ ؛ وليس بمرضٍ يلزم ماهيته لأنه مشترك فيه ؛ فيبقى بمرضٍ يطرأ من خارج ؛ وليس بما يتبدل ، فإن العلة اللغنية لا تبطل ويبقى للملول الم عين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به ، هو هذا الشخص .

(٢٢) المقتضى إذا اتصل به الغذاء ، هل تتصل صورته بصورة الغذاء ، أو يحدث لها جميعاً صورة أخرى واحدة وتنخلع عن المقتضى صورته ؟ إن كان الالتقاء على صورة الماسة ، فله حكم وهو الأغلب ؛ وإن كان على سبيل الاتصال وزوال الحدود المشتركة ، فله حكم آخر .

(٢٣) معنى قولي : المناسبة ، أن ما يمتلئ ونجوده فاسد فهو عرضة للفساد ، وما يمتلئ وجوده بمقتضى فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يمتلئ به وجوده . ولعل ذواتنا لا تتغير من حيث لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٢٤) زوال المانع في الميولي وحده إنما يهيئ لقبوله ما يؤثر فيه تغير مزاج في حياته ؛ وماهيته ، وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى [١٧١] مزاج ، فليس يتكيف بعدها بتشكيف المزاج على المناسبة ؛ فليس زوال المانع وحده يكفي في التهيئة لقبوله ؛ بل تهيئة وجود عينه عن مقابله .

(٢٥) كل ما لم يمتلئ على معنى حقيقته ، فلست أدركه . وذلك المتمثل إما في نفس الوجود ، وإما في أنا . ولو كان في نفس الوجود ، لكان كل موجود قد تمثله ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أتصوره ؛ والتاليان محالان ؛ فيبقى أنه متمثل للمعنى في .

(٢٦) الوجود لا يقتضي امتناع مقارنة جواز العدم ؛ ونسبته إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص .

(٢٧) النفس ليست في جوهرها مركبة ، بل المجموع منها ومن الملصكة مركب . وأيضاً إن كان استكمال يطرأ عليها ، كان فاعله فيها شيء ميان ، فلم يكن الفاعل والمفعول واحداً ، فكان هذا الاستكمال في جوهر النفس صورياً ، فكان الفاعل غير المفعول . وهذا من حيث تتصور به النفس استكمالاً ، ومن حيث تتصور منه ومن تأثيره صور عقلية على نوع ما ، فهو قوة ؛ ومن حيث ليست لازمة ، فهو طارئ . وليس عقلنا يعقل ذاته دائماً ، بل نفسنا دائماً الشعور بوجودها . فإن كانت تعقل بالفاعل شيئاً غير ذاتها كانت دائماً الشعور : بأنها^(١) تعقل ما دامت تعقل .

(٢٨) إن^(٢) قال قائل : إن بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى وإن مزاج المشايخ أوفق

(١) كانت : فلانها ، ثم وضع قولها : بأ (نها) ؛

(٢) سترد هذه الفقرة من يد س ٩٠ ب من النص المخطوط .

لقوة العقلية فلهاذا تنوى القوة فيهم . فالجواب : مزاج المشايخ إما بردويس ، وإما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استمداد . وأيضا فليس كل شيخ أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوراً على أن الغالب في المشايخ حكم^(١) ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ، وقد نجد واحداً ليس كذلك ، فالتقدم مطلوب على أن انتفاض البنية أو ضعفها ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لملء^(٢) لما لا يقوم بالبنية .

(٢٩) الضرر الذي يدخل على الحس من حلول الإكباب على الحسوس سببه اضطراب المواد والانصباب .

(٣٠) السكيفة التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبصرناها لا يمانع كيفية البصر كيف ، والجليدية لها انشقاق !

(٣١) حاسة اللمس إذا حصلت فيها مثلاً ، لم لا تدركها ؟ لا تحصل فيها مثلاً ، ولا تنفل عن مثلاً .

(٣٢) البصر كيف يتفصل عن الألوان ، واللون عند الماسة لا يفعل فيما يماسه إلا بعد أن يتغير مزاجه على ما فُسر . الشعاع من شأنه أن يحمل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل^(٣) .

(٣٣) كل موجود لا يحتمل في نفسه الأقل والأكثر . فإنه إما أن يتعلق بملة واحدة معينة ، وإما يملأ لها عدد معين . والمتعلق بملة واحدة معينة إذا كان لها نظائر ومساكلات فيُخص به المتعلق ليس لهيئة تكون مخصوصة بالمستعد لا عرض لها . والمزاج الإنساني ذو عرض : أخذته نوعياً أو شخصياً ، ويكون بإزاء كل عرض ممكن الوجود من النفوس الكثرة التي تقابل استمدادها ، ولا يبعد أن تكون للهيئة الواحدة التي لا عرض لها نفوس كثيرة بالعدد أيضاً تقابل استمدادها . فيجب أن يكون المتعلق بالغير منها غير صحيح ، إذ لا يكون الواحد أولي من الآخر في أن يتعلق به ويوجد عنه . وليست الصورة صورة قبل الأشد والأضعف حتى يكون الأشد منسوباً إلى علة والأضعف إلى أقل منها ، وليس يجوز أن يعتبر للعلة والمتعلق عددٌ مخصوص ، لأنه ليس [٧١ ب] يجب أن تنحصر كثرة الأنفس في عدد مخصوص ، بل قد تزيد وتنقص للموجودات منها ؛ فإن كان الزائد منها والناقص واحداً في التأثير ، فكل

(١) وفي المفاصل : علم . (٢) أو : ما .

(٣) سترد هذه الفقرة بعد ص ٩١ من المخطوطة .

واحد من المبدء جائز أن يوجد المعلوم دونهُ ، فلا شيء من المبدء شرط^(١) في وجود المعلوم ؛ فلا شيء منه علة . وإذا لم يكن للأحاد مدخل في العملية ، لم يكن للجملة مدخل ، لأن أحاد الجملة علل للجملة ، وعلّة العلة علة .

(٣٤) مادام الشيء ممكناً كونه عن علته ولم يجب عنها بعد ، فليس بموجود ؛ فإذا وجب وجب . فإن كان عن الواحد اثنان ، فإما أن يجباً عنه من جهة واحدة حتى يكون من حيث يجب عنه أي يجب عنه بـ أو يجب عنه من وجهين . فإن كان هو — من حيث هو — بحيث يلزم عنه [يلزم] أ يلزم عنه ما ليس بـ^(٢) ، كان من حيث يلزم عنه أ قد يلزم عنه لا أ ، وهذا خلف . وإن كان يلزمان من حيثين ، فإما أن يكونا الحثان لازمين لذاتيه أو مقومين . فإن كانا مقومين ، فالشيء مركب ؛ وإن كانا لازمين ، فالكلام فهما كالكلام في أ و ب .

(٣٥) قيل إن الزواج إذا استحال فإنه يتبدل في نوعيته ، فضلاً عن الشخصية ؛ والشخص للنفوس واحد بالعدد ثابت .

(٣٦) ما البرهان على إثبات هذا الشخص الثابت ؟ فإن الإنسان ، كل ساعة ، تكون حاله متغيرة في انقلاق والأكل والهضم والرياضة . وإذا كانت المبعثات مختلفة متغيرة ، فلا شك أن اللمداً متغير . ولا ينعى قول القائل : إن هذا الزواج إذا تغير فإنه قد يعود إلى الحالة الأصلية ؛ وكلا للزاجين غريب قسرى . فما الذي^(٣) يعيد الثاني إلى الأول ؟ فإن الأرضية إذا حيت وسخنت ، فإنها تبرد إذا قُعد سبب السخونة ، ولكيها لا تبرد بحيث تعود إلى الحالة الأصلية لا اقتران النار بها ، فهي تحفظ فيها حرارة مقلوبة .

(٣٧) أجب : المعنى المقول من البياض هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالنظر عن اللاحق .

(٣٨) ما الذي يمنع أن يكون اقتران النار بالأرض في المتزجات كاقترانها بالحطب والنورة ، واقتران الماء بها على سبيل التشف ؟ ولم لا يتفرق في جسد الميت الاستقصات بعضها عن بعض ساعة مفارقة النفس ، وليس هناك ما يحفظ ذلك الاجتماع ؟ وما الذي يمنع أن يكون سبب اجتماع هذه الاستقصات في الحيوانات سبب من خارج كنهاية حركة ؟

(٣٩) يجب أن لا يتوهم أننا الذين شاهدنا ما شاهدنا ، وحفظنا ما حفظنا ؛ فسبب جرمنا

جسمائى ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله قتيماً شيئاً لا يتحلل منه شيء ولا يستبدل شيئاً ببدل ما يفسد . فإيه إن كان فينا مثل ذلك ، ففي جوهرنا ما لا يتنذى ولا يحتاج إلى بدل ، وليس كذلك جميع أجزائنا تقتضى . وإذا كان كذلك ، فكل جزء من جسدنا يستبدل ببدل شيء يتحلل منه . وإن كان شيء ينحفظ فيه موجود إلى آخر العمر فهو عرضة للاتصال والانفصال فلا يكون له صورة واحدة بالمدد ، ولا يكون أيضاً مستحفظاً بصورة^(١) حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالمدد ، فيجب أن يكون ذلك الثابت واحداً بعينه فينا . الذى لا شك في وجوده بحسب ما بينا في جواب هذه المسألة في ورقة أخرى جوهرها صورياً غير المادة . ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون مادياً في كل حيوان ويكون هو الواحد والتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بتقسمة بينه وبين غيره : يكون التحليل من غيره والاستبدال منه ، فإيه لو كان صورة في المادة والمادة يتبدل اتصالها ، لوجب أن تتبدل صورتها التى فيها ولا يكون فيها صورة مخنونة ؛ فلولا شيء عجيب وسراً دقيق ، اقضى في كل نفس أنها غير متعلقة [١٧٢] بالمادة . ثم إذا نظر إلى الحق من حيثته ، علم أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام في إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِيَ بأدنى دعامه صار قوياً جداً .

(٤٠) ما السبب في أن ما هو أضعف وجوداً لا يجوز أن يكون علة لما هو أقوى وجوداً ؟ ولعمري إن الجوهر متقدم في الوجود على العرض ، لكنه ليس بمحال أن يوجد عرض بجوهر ثم يصير ذلك العرض علة فاعلية للجوهر آخر . وإنما بان فيما بعد الطبيعة أن الجوهر لا يجوز أن يكون قوامه بالعرض ولم يبين أنه لا يجوز أن يكون العرض علة فاعلية للجوهر . — أجب عن هذا وتبين أن ما يقوم بشيئه فيه بسم فعله .

(٤١) الجسم الطبيعى هو ما تكون له وحدة طبيعية لا بالعرض ، إذ الوحدة قد تكون بالعرض كوحدة الباب وحدة دار مع كثرة أجزائها والحيوانات والنباتات ليست وحدتها بالعرض ، فإنها هى بالطبع ووحدها بنحو اجتماعات أجزائها ، فإن كان ذلك الاجتماع عن جسم فهو قسرى ، وقد ذكر أنها طبيعى ، فإن ما يصدر عن قوة فيها ، ولا يصح أن يكون عن قوة مفارقة ، إذ المفارقة لا يحرك إلا على سبيل التشويق .

(١) فوق الباء : ف — وأكثها مصححة مكنا : فصوره .

(٤٢) لهذا الاجتماع وجود بالطبع .

(٤٣) قيل في « كتاب النفس » عند بيان امتناع وجود الصورة للمعقولة في آلة جسمانية ما هذا لفظه : إن كان تحل الصور المعقولة جسماً فإنها تنقسم بحسب انقسامه ، فلا يتخلو إما أن ينقسم إلى متشابهين أو إلى غير متشابهين . فإن انقسم إلى متشابهين ، فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما ؟ إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء إلا أن يكون ذلك من جهة للقدار أو العدد ، لا من حيث الصورة . وليس كل صورة معقولة شكلاً أو عدداً . ولم أحصل معنى ذلك ولا مسابقة البرهان ولا المحال الذي يؤدي إليه ولا تمة الكلام فيه . وهو — أدام الله علوه — يتم بتحقيق معناه . آخر هذا الفصل : الصور المعقولة إنما هي معقولة على ما هي عليه في الجوهر العاقل ، وإذا كانت منقسمة فانقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل . فإذا عُلِّت كذلك عُلِّل الفرق للاحالة بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد ، فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون كما هو فيه وكان ذلك داخلياً في المعقول ، أي في ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يحصل الصورة معقولة على اختلاف الشكل والقدرة والعدد . وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ، وإن لم يكن داخلياً فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أي بين الكل وبين الجزء ، وبين جزء وجزء . ونقول بمباراة أخرى : كون الصورة معقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ؛ وكونها مختلفة في المعقول هو أن يكون لها في ذاتها وفي عقله اختلاف ، وكونها يمكنها الفيرية كونها يمكنها أن يحدث فيها في العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود ؛ وكونها يمكنها أن تنقسم في المعقول هو كونها يمكنها أن تتغير في المعقول بحسب جزء وجزء كليهما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب الشكل والقدرة والعدد فليس لها أن تتحل في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدرة والعدد . لكن للصور أن تتحل من جهة أخرى ؛ فإن كانت تتحل من تلك الجهة في منقسم فهي قابلة للتناثر والاختلاف لا بحسب الشكل والقدرة والعدد . فلذا كل صورة معقولة لا اختلاف فيها في المعنى [٧٢ ب] قد تقبل اختلافاً في المعنى ؛ وينقسم إلى : غير متشابهين ، أو متشابهين لا يشابهان الكل في المعنى — ليس في القدرة والعدد ، وليس كذلك .

(٤٤) قيل في كتاب «ما بعد الطبيعة» — حيث يتكلم في أن المدوم لا يعاد — ما هذا لقظه : ما الفرق بين ما وجد بدل شيء ، وبين ما هو مثله ؟ وانضم يقول إن الفرق بينهما أن ما وجد بدل شيء لا يوصف بأنه كان موجوداً ثم عدم في الأعيان ثم وجد ثانية ؛ وما أعيد يكون له وجود سابق مرة أخرى ؛ فلا يلزم من ذلك أن يكون المدوم قد يوصف بصفة ، فيكون المدوم موجوداً . والجواب : إذا وجد الشيء وقتاً ثم لم يعد واستمر موجوداً في وقت آخر وشهد ذلك أو علم وعقل أن الموجود واحد ، بل لم يكن غير ذلك ، فإن هذا الواحد الزماني . وأما إذا عدم فليكن الوجود السابق أو وليكن المعاد الذي حدث بـ ، وليكن الحدث الجديد بـ ؛ وليكن بـ ، في الحدث وفي الموضوع والزمان وغير ذلك ، لا يخالف بـ إلا بالمدد مثلاً في الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز بـ عن بـ في استحقاق أن تكون أو منسوباً إليه دون بـ ؛ فإن نسبة أ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا في نسبته الذي ينظر : هل يمكن أن يختلف فيهما ، أو لا يمكن . لكنهما إذا لم يختلفا فليس أن يجعل أ لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبـ دون جـ لأنه هو كان لبـ دون جـ ، فهو نفس هذه النسبة وأخذ المطلوب في بيان نفسه ؛ بل يقول انضم إننا كان لجـ . بل ! إذا صح مذهب من يقول إن الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ، ويبقى من حيث ذاته بينه ذاتاً لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود ، أمكن أن نقول بالإعادة إلى أن يتعطل من وجوه أخرى سواء سلم له أنه لا شيء من حيث هو ذاته بينها ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد في الحال ؛ وإذا سلم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يجعل للمدوم في حال العدم ذات ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحد الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له آ وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما معاداً^(١) . وإذا كان المحمولان الاثني^(٢) ، يوجب أن يكون للموضوع لما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ؛ فإن استمر موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم ، موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً ؛ وبموجب اعتبار المحمولين شيئين اثنين . فإذا قد استمراره

في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنية الصرفة لاغير . والحال في الوجود المتكرر كالحال في الذات للمادة . ولم لا يكون الوجود نفسه معاداً ويتكرر الوقت أيضا معاداً ، فيكون الحدوث معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ؟ ثم كيف يكون المود والاثنية ؟ وكيف تكون الثنية ؟ ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول . ثم قول من يريد أن يهزُب من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تمقل ، وليست بشيء ، ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يحتمل الإعادة ، وبعضها يحتمل حتى لا يلزم أن فرض الإعادة للمعوم قد يحمل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا وذلك خلف ، — قول ملحق يفحصه البحث المحصل .

(٤٥) إذا كان الوقت ليس إلا عرضا يؤقت به ، فمن يجوز الإعادة على كل عرض يجب أن يجوز أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشيء [١٧٣] والوقت واحداً بالمعد بعينه ، فلا يكون هناك عود ، لأن المود يقتضي اثنية الوقت بالمعد ، فالموجود في وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل ويجوز ذلك في أشياء ، فؤاخذ بما يطول ذكره .

(٤٦) والمشاهدة توجب أن يكون اشتغال النفس على الحواس الظاهرة هو بواسطة الحس المشترك ، وكذلك على القوة العقلية ؛ أو يكون المدرك منا لحصول الماهية ثابتاً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من الموارض أو زيادة يضاف إليها فيظن أن المدرك ذاتي^(١) . فإننا لا نتحقق أن المدرك منا هو ما هيته على حقيقتها ، والماهية على حالة من التجريد .

(٤٧) هذه الحالة الأخرى تكون لما هيته النفس الناطقة التي لنا بالمعد أو لآخر بالمعد . فإن كان لآخر بالمعد ، فالمدرك آخر بالمعد ، فنكون لنا ندرك أنفسنا وأن نفس من شأنها أن تترك المقولات بل شيئاً آخر ، وإن كان هو هو فبين أنه هو لا يكون مجرداً ومخالطاً ومنقوصاً .

(٤٨) بعض للماهيات هي لنفيها ، وبعضٌ ليست لنفيها . فإن ماهية البياض لنفي البياض وهو الموضوع ، وماهية الجسم لنفي الجسم وهو الميولي .

(٤٩) كل مقول فإن حقيقته مصورة فيما يقوله وهي حاصلة لما يقوله ، وإن كان لا ينمكس : فليس كل ما نحصل حقيقته لشيء يصير به الشيء عقلا ، بل يحتاج لا محالة إلى شرط زائد على هذا القدر ، فإن الحقائق قد تكون متخيّلة وقد تكون في الأعيان الخارجة محسوسة أو غير محسوسة ولا معقولة . وهذا القدر هو أن يكون على تحصيل ما .

(٥٠) من شأننا أن نقول أنفسنا ، سواء كان طبعا أو كسبا . فبعض الأشياء يعقل ذاته وجوهره ، وما يعقل شيئا حقيقة ذلك الشيء حاصلة له ، فحقائق ذواتنا حاصلة لها ^(١) ؛ وليس مرتين ، فإن حقيقة الشيء مرة واحدة وليست نفس الوجود ، فهذا الكل شيء وليس كل شيء يعقل ذاته ، فهذا لذاته ليست لنفيه ، ونحن نقول جوهرنا ، فجوهرنا ماهية لذاته ليست لنفيه . فهذا إذن هو أن حقائق جوهرنا الأصلية ليست لنفيها . وهذا معنى قولهم : كل ما يرجع على ذاته فهو عقل ، أي تكون ماهية ذاته التي بها هي بالتأمل لذاته ليست لنفيه ، ونحن نقول جوهرنا ، فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لنفيه .

(٥١) ليس يجوز أن يكون أصل حقيقتنا له بالقياس إلى نفسه أنه موجود الوجود الذي له ، ثم له بالقياس إلى نفسه أنه مقول بزيادة أمر على أنه موجود الوجود الذي له على أنهما اثنان ، فإن حقيقته لا يعرض لها مرة شيء ومرة ليس ذلك الشيء ، وهي واحدة في وقت واحد ، فليس لكونها معقولة زيادة شرط على كونها موجودة وجودها الذي لها ، بل زيادة شرط على الوجود مطلقا ، وهو أن وجود ماهيتها التي بها هي معقولة حاصلة لها في نفسها ليس لنفيها . وهذا أجل ما أعرفه في هذا الباب ، ويحتاج إلى تصور ، فإن الأمور التصديقية قد يخبر عنها فقدان التصور . وإذا تمكنت النفس من التصور سارع إليها التصديق .

(٥٢) كل ما ماهيته له فإنه لا يعدم ، لأن كونه بالقوة في وجوده يستحيل ، لأنه إذا كان بالقوة كانت ماهيته لنفيه . وأما قبل حدوثه ، فإنما كانت قوته في هيولاه ؛ وإذا استحالت قوته في هيولاه كان استحالة الهيولي ، ولم يكن هو بالقوة أصلا كان شيئا هو يمكن

أن يكون هو قد صار ، بل كان شيئاً يمكن أن يوجد هو له ويوجد معه ، وكان [٧٣ ب]
 الإمكان في ذلك الشيء . وإذا وجد جوهره فإمكان عدم جوهره إن لم يكن أصلاً لم يعدم ،
 فإذا كان إمكان عدمه في غيره حال وجوده فإما أن يكون على أنه يعدم عنه أو تعدم معيته
 له . فهذا ممكن . وليس هذا كالوجود ، لأن الوجود في غيره موجود في نفسه ، وليس
 المعدم في غيره معدوماً في نفسه . فإمكان الوجود في غيره هو إمكان وجود نفسه ، وليس
 إمكان المدم في غيره إمكان المدم في نفسه ولا مقتضياً له .

(٥٣) إذا أمكننا أن نقل للفارقات تصورات حقائق لها في نفوسها ، فتكون لها
 حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مصورة فينا هي لنا .
 فذلك هذه ليست بقول .

(٥٤) ليس يتعلق الكلام بالتعلل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة
 لحقيقة الشيء لا من حيث هو خارجه ، ولو كانت خارجه ، ولم تكن الأمور للمعدومة تعقل بل
 هي فينا . وليس للملاحظة وجوداً لها ثالثاً بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير
 النهاية . إلا أننا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقنا تشبيهاً بالحسوسات على مجرى العادة ،
 وعند التحقيق الحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى
 تصير الخارجية بها ملاحظة .

(٥٥) لا يتصور إما أن يستبر الشعور ، أو الإدراك العقلي . وقد عرفت ما يوجب الإدراك
 العقلي . وأما الشعور فأنتم إنما تشعر بهويتك ، لست إنما تشعر بشيء من قواك حتى يكون
 هي الشعور بها ، فحينئذ لا تكون شعرت بذاتك بل بشيء من ذاتك ؛ وإن شعرت ذاتك
 لا بذاتك بل بقوة كس أو تخيل لم يكن للشعور بها هو الشاعر ، ومع شعورك بذاتك تشعر
 أنك إنما تشعر بنفسك وأنتك الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك
 قائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ولا يكون لغيرها .
 وإن كانت تلك القوة قائمة بجسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك
 الجسم بتلك القوة شيء مفارق بصورة أخرى ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا
 إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما يحس يديك ورجلك .

وإن كانت نفسك بتلك القوة فاعمة في ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تترك ذاتها ولا ذلك الجسم ، لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرها وهو ذلك الجسم ، وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك ، فليسا يفترقان .

(٥٦) من لا يتصور حقيقة ماهيته ، فليس يعقل ماهيته وليس الإدراك الاتمحق حقيقة الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : ويحصل لنا أثر قشعر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن يُجَعَلَ الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئاً ينجم حصول الأثر . فإن كان نفس حصول الأثر ، فقوله : قشعر بذلك الأثر — لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مرادف . وإن كان الشعور شيئاً يلتمه : فإما أن يكون حصول معنى ماهية الشيء ، أو غيره . فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن عقل ماهية الذات [١٧٤] إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات ، فيكون لم تكن ماهية الذات موجودة فحصلها أثر ، فليست متأثرة بل متكونة . وإن كانت ماهية الذات تحصل بأننا بحال أخرى من التجريد ، أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المقول هو ذلك الذي بحالٍ أخرى . وكلامنا في نفس الماهية وجوهريتها الثابت في الحالين .

(٥٧) لا يصح أن يوجد للنس المحسوس نحو من الوجود ، ثم يوجد له على نحو آخر هو محسوسيته والركب والموضوع والصورتان معاً ويقارنان أشياء واحدة بأعيانها ، فليس أحدها يُنسب المغارقة والمقارنة إلى شيء إلا والآخر كذلك .

(٥٨) الحاصل فيك من العقل التعال هو حقيقة العقل التعال من جهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال ؛ والمقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ولا يفارقه بالأشياء التي له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضاً ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكان العقل التعال وما يعقل منه هو هو في للمنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص ، لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٥٩) <ال> معنى المقول من البياضية هو الذى من شأنه أن يقال على كل بياض وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(٦٠) محال أن يتعلق المألل الشخصى بعله شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر ، على أن أشخاص الأمزجة التى تشدد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلما تغيرت الكيفية إلى شدة أضعف فقد حصل نوع آخر . وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود المألل ، ووجود المألل تال متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت . والشئ الشخصى لا يتخلو إما أن يتعلق بالشئ الشخصى الذى هو علته ، أو لا يتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلة ؛ وإن تعلق به فن شرطه وجوده . وأيضاً فإن جزء العلة ، وإن لم يجعل وحده علة ، فإذا فقدت الجلة التى هى العلة وهو جزؤها ، فإن الجزء أقدم من الكل . ثم إن كان هذا الخطط وهو أ ب وطرفاه بياض هو أ وسواد هو ب إذا نزل إلى ح ولم يتغير نوعه ، ومثل ذلك البعد ليكن د إذا نزل إلى د لم يتغير أيضاً نوع ح ، لكن نوع ح هو نوع أ فلم يتغير نوع أ ، وكذلك لنزل على ذلك الخطط وينزل إلى ب ولم يتغير نوعه ، على أن الكيفية تبطل لاحتالة عند التغير ونجى . كيفية أخرى : إما أن تكون مثلها فى النوع وتخالقها لاحتالة بشئ ، وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة بل تكون الأحوال متشابهة ؛ فإن كان من الكيفية الأخرى يخالفها : فإما بمعنى فملى وإما بمعنى عرصى ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول وهو بحاله فى كفيته ، وإنما تتغير بمقارنة مالىس هو فيكون السواد للتغير لم يتغير فى سواديته بل فى عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً ، وهذا لا يمنحه ؛ فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً فى سواديته فهو إذن فى الفصل .

(٦١) يجب أن يعلم أن المزاج كفية واحدة واقفة على حد ، ليس للمزاج مجموع كفيات كل واحد منها له حكم فى نفسه ويصدر عنه فعل فى نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه الصفة لم يُسمَّ مجموعها مزاجاً ، فالمزاج برد أو حر أو [ص ٧٤] يئس أو رطوبة على حديجب عنه فى موضوعات فله الفعل الذى ينسب إليه مقتصر فيه . والحرارة التريزية آلة من آلات النفس فى أن تفرق الغذاء وتنتججه . وأما إحالته إلى للشاكلة فليس من أفعال الحرارة بوجه .

(٦٢) موجب أمرجة الحيوان حركة أو سكنون معين يطرأ عليه تحريك مغالف له قاصر إياه مؤذنه — فهو عن مبدأ آخر ، لاسيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ، فهو عن مبدأ آخر .

(٦٣) لو كان اللبس بتوسط المزاج — ومن المعلوم أن صحة للتوسط شرط في تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، وكذلك لا يحس بالمثل — فهو إذن مزاج مستحيل عن الصحة . ثم إن المدرك الأول هو الأثر الذي يحصل في الآلة وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه وكان لا يدرك مثله فضلا عن نفسه ، فالمدرك هو الطاريء .

(٦٤) تفرعات على هذه المسئلة : إنه من الواجب أن يضحك ممن لا يتقبل ولا يعتبر أننا في حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ، فحينما مبدأ يقتضى أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن وأنه يعاوق ويمنع ، وما لم يستول عليه بالمضادة لم تأت الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعى فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما وقع في حال الرعدة لتداولها السلطان والقوة ، فإنه لولا هذه المناقضة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجب سوء المزاج فقط ، وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك المصروف ، فيكون الذى يوجب الإعياء هو الذى يُفرض نفسا ومزاجا فهو بعينه موجب الحركة ومنع عنها . كلا ، بل فينا مستدع لأن يكون الجسم ساكناً أو هابطاً بس هو بعينه الموجب للإصعاد ، فإن قوة واحدة لا تقتضى إيجاب اثنين متقابلين . ثم الذى يستدعى منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره . وليس يلتفت إلى من يقول إن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة ، غيره . وليس يلتفت إلى من يقول أن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً وإذا حصلت الإرادة ، لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإننا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميل إلى جانب آخر ولذلك يحتاج إلى آلات وحيل بها تتأفى حركاتنا الإرادية ، وليس يمكن أن تنسب تلك المنازعة إلا إلى القوة الطبيعية المزاجية .

(٦٥) تبين كيفية اجتماعات العناصر في المعدنيات والحيوانات والنباتات بالبرهان ، وليس على سبيل الكشف والحصر وما يجرى هذا الجرى ، ثم البرهان على أن مثل هذا الاجتماع لا يبق إلا بحفاظ من خارج .

(٦٦) قوله : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية — قول من لا يعلم أن الأبنية إنما تحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع ميلة في جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات ، والاستقصاء متضادة القوى مأسورة مقسورة على الاجتماع ، لولا سبب من خارج يقسرها على الاجتماع لتباينت ولم يكن هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .

(٦٧) لو كان سبب الأخلاط في بدن الإنسان وسائر الحيوانات مزاجُ الرحم ، لكان لا يتحرك بعد الولادة إلى كالائها ؛ والجسم بما هو جسم لا يتحرك ، فإذاً يتحرك بقوة فيه . ولو كان سبب هذه الحركة جسمٌ من الأجسام السماوية لكان مختلف أفعاله بحسب اختلاف أوضاعه ، ثم لا محالة يفعل ؛ إما على سبيل الملازم المصاحب ، أو على سبيل إرسال قوة إلهية . والقسم الأول محال ، فقد ثبت وجود قوة بسببها [١٧٥] تتحرك الأجسام الحيوانية والنباتية إلى كالائها ؛ على أنه من المحال أن يفيد جسمٌ صورةً . واعلم أن وجود هذه القوة ليس في العناصر بل في المركب منها ، فلا يكون وجودها ^(١) في موضوع .

(٦٨) أما قوله إن البسائط تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً أولياً فذلك في موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة ، والقوة المحركة والمغذية تتصرف في موضوع واحد .

(٦٩) الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجية ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعى يكون في اللئى ثم تمزج الأخلاط في اللئى مزاجاً ما ، يحفظ ذلك المزاج بالبذل ، وليس في جوهر اللئى واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف قوته عن التضمي عما يغالطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصراً ، بل في اللئى روح كثيرة جداً هوائية نارية . إنما يجسبها في اللئى مع سائر ما معها شيء غير جسمية اللئى ، والدليل على ذلك إذا فارق الرعم وتعرض للبرد اللئى هو أولى بأن يحصر ويمنع تحلل ورقن بسرعة ، وكذلك إن تعرض للحر . ومع ذلك فإن تنير المزاج إلى البرد المحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد .

(٧٠) إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من اللزاج ، ففعلت بلا مزاج ، وفعلت صورة النار ما يفعله صورة الماء . وإن كانت تفعل بالمزاج ففعل بكسر إفرافات

(١) فوق : ها — ما ، أى وجودها .

الكيفيات فعلا هو كسر إفراطات أفعالها وليس شيء من كسر إفراطات أفعال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب، وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات، والآلات أيضا معلولة للمزاج، يُنقل الكلام إلى الآلات. فالقوة المحركة هذه حالها. ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم كما تحرك إلى جهة واحدة، فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد.

(٧١) الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة في جسيته، أو حاصلة في أطرافه كاليابض والصفو، أو لا في جسيته ولا في أطرافه. فإن لم يكن في جسيته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه، وإن كان في جسيته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسمية التي هي فيه بالذات لم يتخلل إما أن توجد فيه القوة أو لا توجد. فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة فليس ذلك الجزء بكليته فيه القوة بالذات وأولاً، بل في بعض منه. وكذلك الحال إذا كانت القوة في الأطراف المنقسمة: فإن كان في طرف غير منقسم كالنقطة، وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكرى الذي لا تتعين فيه نقطة إلا بعد الحركة، والقوة قبل الحركة. وأيضاً قد بينا أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوة أو صورة في «كتاب النفس»، فليقرأ من هناك. فإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا في أطرافه فليس فيه قوة. ولا يفسد هذا بتمام الشكل، بأن يقال: إنه موجود في الجسم ولا يوجد في أجزائه. فإن أجزاء الشكل توجد في أجزاء الجسم، ولكن ليست مشابهة للكل لأن لكل تركيباً ما. (٧٢) المهيولى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عن الوجود بدلازم آخر لها من غيرها لاحق لها، فنحن لو صح لها وجود خارج عن الواحق من التير لكان يجب لها محال وهو أن توجد غير متحيزة.

(٧٣) قيل إن الوجود من حيث هو عام: إما أن لا يكون معلولاً — فها قولك في وجود الحق الأول؟ وإما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول.

(٧٤) نقيض قولنا «إما أن يكون [٧٥] معلولاً» — ليس: «وإما أن يكون غير معلول»، بل: «وإما أن لا يكون معلولاً». ولازم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول، لا أن كل وجود ليس بمعلول، كقولك: وإما أن لا يكون المهيولى ناطقاً. ثم الوجود من

حيث هو عام ليس بالقمل ، ولا معلولا ، لأنه مقول قطع لا وجود له في الأعيان . فإن عني بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود قطع مسلوب عنه كل ما مفهومه غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته ، فإيه لا مقوم له من مشترك فيصير مركبا من مشترك وخاص .

(٧٥) لقائل أن يقول : إن صور هذه العناصر من شأنها أن تدرك . إذ يجذب الفناطيس ، إلا أن المانع هذه السكفيات ، فإذا كسرت أدركت ، كما أن القوى البدنية أو القوة الموجودة في الفناطيس وغيرها لا تعمل إلا بواسطة ذلك المزاج .

(٧٦) إن كانت صور العناصر تفعل ذلك ، والمزاج الغالب مانع ، وانكساره زوال المانع ، فيكون أن كل واحد منها إذا قص كفيته ومزاجه يصح منه ذلك . فأما الاجتماع فلا أثر له في هذا لأن المجتمعات : إما أن يحدث منها شيء غيرها فتكون قد استحالت ، وإما أن لا يكون الاجتماع . فاجتماع الملل وافتراقها ، إذا لم يكن استحالة ، سواء .

(٧٧) البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتنفارق : لأنها إن خالطت جاز عليها التسمية على البعض ما يجوز على الكل ، فإن فارقا متفرقين فرضا وفارق الجملة غير متفرقة كانا سواء أو لم يكونا ، فليتأمل شرح هذا في كتاب « ما بعد الطبيعة » . وأيضا الخالط إن كان هو وجاز الفارق بالشخص فإيه يتشخص في الحاليين موجود ، فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع فإن الحائز على شخصي نوع واحد [واحد] .

(٧٨) مزاج الرحم كيفية واحدة قد تقرر عليها القمل والانفعال ، والتي لا يخلو إما أن يكون بسيطا لا اختلاف فيه أو يكون فيه اختلاف . فإن كان بسيطا ويفعل فيه واحد بسيط ، وجب أن يتشابه الفعل والانفعال ، ولكنه غير متشابه بل عضو قلب وعضو كبد وإن كان مختلفا . ووجدتها بسبب الاتفاق في الرطوبة السيالة ، فيجب أن تتبع هيئات وضع الجنين في رحمها هيئات اتفاق انصباب تلك المختلفة وانصباب هيئات الرطوبات عن القوة الزرقة مختلفة ، لا سيما إن لم يكن إلا المزاج فاعلا ، والمزاج يفعل تحريكا إلى جهة واحدة ، والزرقة

يفعله إلى جهة واحدة على ما يتفق من اجتماع الأجزاء . والأمر الأكثرى على خلاف ذلك ، بل تلك الهيئة محفوظة ، والقاعل بالطبع البسيط يفعل في المنفعل البسيط فلا غير مختلف .
(٧٩) الحرارة فاعلة إذا فعلت بالطبع ؛ وتعمل إما إحالة وإما تحريكاً ، وأعى بالإحالة جميع ما سوى المسكانية والرضعية مما هو في الكيف أو الكم نحوه .

(٨٠) للزواج حد وسط أو قريب من الوسط بين الكيفيات الأول ، هو واحد أو مركب من واحدین أحدهما الفاعل ، والآخر المنفعل ، وقد صيره التركيب كشيء واحد . فإما أن يصدر عنه الفعل من حيث صار كشيء واحد ، وإما أن يصدر عن كل واحد منهما فعلٌ يَحْتَجُّ على نمط واحد [١٧٩] .

(٨١) الفاعل بالطبع إذا أضيف إليه مُعَيَّن أو مُعَوَّق لزم إما اشتدادُ فِعْله وزيادة بالمعين ، وإما ضعف وتقصان وتثور بالمعوق ، وإما مع مطلق عن اللعان .

(٨٢) كل واحد من هذه فاعلاً هو نمط فعل واحد وفي هيئة واحدة .

(٨٣) آوَبَ وَجَدَ وَدَوَّ وَزَ ، مجتمعاته ، تتحرك عن فاعل بالطبع بسيط ، وكل واحد منها بسيطة ، والجملة غير مركبة — فيجب أن يكون كل واحد منها إما يتحرك بالطبع إلى جهة واحدة .

(٨٤) الأعضاء التي تُخَلَقُ فيها العينان واليدان مقشاهان ، فالزواج الذي يحركهما يحركهما إلى جهة واحدة ، فالعينان واليدان غير مختلفي الوضع ، هذا خلف . فليس الزواج يحركهما ، لا مزاجيهما ولا مزاج الرحم ولا بسبب مُعَيَّن ولا ماعوق .

(٨٥) موضوعات الأعضاء التي تختلف في الجنين وضماً ، إما أن تكون من جوهر واحد فيكون الزواج مفرداً ، أو مع مُعَيَّن مزاجي فَعَلٌ في البسيط احتلالاً ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون من جواهر مختلفة . وتلك المختلفات إما أن يكون كل ركن منها يتركز في الشيء الذي منه يخلق مجتمعا بأسره ، أو يكون كل ركن مشوقاً في غيره ثم يتميز . فإن تحكمت متحكم وبسمل مادة كل عضو يتركز مجتمعة ويتلوها آخر ، فلا يخلو إما أن يكون الزواج واجب حفظ نظامها فيجب أن يتكون المولود على ترتيب الانزراق ، وإما أن لا يوجب حفظ نظامها ، فتكون الأوضاع غير محفوظة ، وإما أن يكون الزواج الزاقي يحفظ نظامها زقا

والمزاج المولد في الرحم يحركها إلى وضع الوجوب ، فيجب أن تقع مادة كل عضو موقفاً واحداً فلا يكون عضو زوجاً ، كيدن ورجلين وعينين ، ويجب أن لا يقع في مادة واحدة اختلاف شكل وتخليق ، بل يجب أن تكون كلها مستدرات وإن كانت ميثونة فتحريكهما إلى الاجتماع في موضع واحد أو موضعين تحريك مختلف ، فليس هو إذن قوة بسيطة فليس لمزاج الحركات الأولى في تكون المني حيواناً إما هو في الباطن ، فإن في الباطن يتولد القلب والأعضاء الرئيسية ، وبعد ذلك يستحيل ما يلي من خارج وقد بان في البذور أن الفاعل الجسماني يحيل أولاً ما يليه إذا كان يحيل جسماً ويحيل الأقرب إليه إذا كان يحيل سطحا . ولو كان مزاج الرحم سببا لتكون الجنين لكان يتكون ظاهره ثم باطنه . فالمزاج إذن قوة فيها تركيب من هيئات بها تصوير فضالة .

(٨٦) القوة المصورة فيها كزيد سواق على نسبته .

(٨٧) كل فاعل أسراً ما ، فيلزمه أن يبقى به فعله زماناً ، إذ كان لا يجوز أن يوجد ويعدم في آئين متواليين .

(٨٨) بقاء الفعل غاية الفعل ومحدثه^(١) الجميع إلى الفعل .

(٨٩) المازج مازجان : محرك إلى المزاج ، وفاعل للمزاج ؛ ويلزمه أن يكون حافظاً ، والأول خادم ، والثاني مخدوم ، وهما قوتان .

(٩٠) هيئات العقول مركبة هيئة عقلية لازمة للجوهر ، وهيئات النفوس مركبة تركيباً نفسانياً كأنها أجزاء الجوهر ، وكأنها أشباح ما للركبة في العقول قد صارت جزئية .

(٩١) الطبيعة بسيطة بساطة لتقصان الجوهر لا للكمال ، والهيولى البسيطة استعداد بسيط ، وللركب استعداد مركب . وقد يكون التركيب اللازم من مقتضيات الكمال ، وقد تكون البساطة من مقتضيات النقص ، ولا يكون التركيب المقوم إلا من مقتضيات النقص .

(٩٢) لعل قوماً [٧٦ ب] يروون أن النفس تأليف نظير الشيء من هذا وما أشبهه .

(٩٣) فاعل المزاج المحرك فقط إلى المزاج ليس هو الحافظ بل الخادم ؛ وأما للوجوب

للمزاج الحافظ للمتمزجات حتى يرتقى بالفعل والانفعال إلى الاستقرار مزاجا فهو المستخدم للمحركات ، وإنما يجمع المحركات لتفاعل بعد الاجتماع فيتولد المزاج ، وإنما يثبتها مثبت لتفاعل وتنفي عنه الأضداد إن قوى .

(٩٤) ما البرهان على أن في كل حيوان ونبات ثابتاً ، وأن ذلك الثابت جسم ، وأن في أجزاء الجسم ما هو أولى بالثبات في الآخر ؟ قوله : كل حيوان معناه كل حيوان بالفعل ، والحيوان بالفعل يبقى حيواناً بالفعل إما أنا وإما زماناً ، فإن بقي أنا لاتصل به حياة مايتلوه ، فيكون لم يعرف ولم يصب بالحس وكان موضع نظراته : هل يجوز وجوده في العقل أم لا ؟ وليس كلامنا في مثله بل كلامنا في الأشخاص التي تنسى وترداد وتضمحل . وغرض المسئلة متجه إلى هذا ، فإن بقي زماناً فقد جاء الثبات ، وإن بقي أنا ولم يزل يتصل كونه حياة ونباتية شخصة في مدة ، كالشيء الواحد من غير تحلل أزمنة يكون فيها بطلان وفساد كانت الآنات متشافة تتصل بها المدة ، وهذا محال . وإن كانت الآنات متخللة بحد وأزمنة وجب أن يكون المشاهد هو ضد الحيوانية والنباتية أو مقابلهما لأن القالب عند الإدراك الحسى هو الزمانى دون الآنى . فإذاً لابد من ثابت ، ولأن الثبات غذائى وحسى وتخيلى فليس يحل إما أن يكون الثابت هذا الثبات قوة مفارقة ، أو قوة جسيانية . فإن كانت قوة مفارقة لم يخل وجود هذه القوى الجسيانية عنها إما أن يكون وجوداً آنياً أو زمانياً . فإن كان آنياً فقد عادت المسئلة ، وإن كان زمانياً قد حصل ثبات لقوة جسيانية . والقوة الجسيانية لا تثبت إلا بنبات جسمها ، فإذاً لابد من جسم ثابت ؛ والتقطيع والتفصيل واختلاف التشكيل يسلبه وحدته الشخصة من جهة ، ولا يسلبه وحدته الشخصة من جهة أنه شيء متميز من جملة الأشياء التي في العالم أو في جنسه . فإن الماء المفرد قد يكون مجموعاً في إناء فيكون شخصاً ، ويكون مفرداً في آنية فيكون أشخاصاً ، ثم يجمع مرة أخرى فيكون غير الشخص الأول والأشخاص الثانية ، لكنه في تصرف الإدراك ذلك الماء تشخصه وتميزه عن المياه الأخرى . ولا مانع من أن يكون للشيء شخصيتان ووجهان ^(١) ؛ يعرف هذا من باب التشخص في كتب البذور .

(٩٥) البرهان على أن القوى ما لم يصدر عنها فعل ، فلا يجوز أن يكون لها وجود . —
 إن عني بالقوى القوى كيف انفتت ، فلا يجوز أن يكون لها وجود قوة ، وأما أنه لا يجوز
 أن يكون لها وجود أصلاً فله غير واجب أو فيه نظر ؛ فلعل نفوسا عقولها هيولانية صرفة
 لا تبطل ولا فعل لها فليتنامل الحال في هذا . وأما القوى الجسمية الحساسة والمتخيلة والحركة
 فإن ذواتها منطبعة في المواد ولا يصل إليها ما يصل إلا منقسما غير مجرد ، وقد تبين في البذور
 وغيرها أنه لا يجوز أن تكون قوة أو صورة أو عرض يخالط ويفارق .

(٩٦) البرهان على أن القوى الهوائية والشوقية والإجماعية جسمية .

(٩٧) لو كان المعنى معقولا لأنه معنى في نفسه لا بشرط تجريد وغير تجريد ، لكان معقول
 في المحسوس ولكانت [١٧٧] المادة المنعصية عاقلة لوجود المعنى فيها من حيث هو معنى .
 فالمعنى معقول من حيث هو مجرد عن الأعراض اللاحقة بحسب الموضوع في الأعيان .

(٩٨) لو كان المعنى إنما يكون معقولا إذا جُرد عن الموضوعات والمقاربات كلها لما كان
 إذن أبتة القوة العاقلة معقولا ، لأنه حينئذ مقرون بغير ذاته وحقيقته وليس بمجرد كل التجريد
 التام . فالمعنى إنما هو معقول بالفعل إذا جُرد بحسب الواحق الخارجة دون مقارنة القوى
 العاقلة ، فهو باعتبار التجريد مهيأ التهيئة القريبة لأن يُعقل ، وباعتبار المقارنة
 معقول بالفعل .

(٩٩) كون المعنى معقولا بالفصل جزء من كونه معقولا بالفعل لى ، كما يكون المعنى
 البسيط جزءاً من المعنى المركب وهو جزء بالفعل .

(١٠٠) الاختلاف في المعقول بالفعل يجب أن يكون من حيث هو مركب ، وأما
 من حيث البساطة فلا يجوز أن يكون اختلاف ، لأن المعقول بالفعل من حيث هو معقول
 بالفعل غير مختلف ، وإنما اختلافه من حيث هو لى .

(١٠١) المعقول بالفعل من حيث هو معقول بالفعل معقول أيضاً مجرداً عن الاختلاف ،
 وموجود بالفعل في المعقول لى ولك من غير اختلاف .

(١٠٢) هذا إن تصور في جسم لزم ضرورة هيئة من قدر ووضع يختلف بها جسم
 وجسم من أجسام الماقلين ؛ فإما أن يكون لاحقاً من حيث هو المشترك وهذا لا يمكن —
 وإما أن يكون لاحقاً من حيث هو لى ، فإن هذا المختلف هو المعقول المركب ، وليس كلامنا فيه .

- (١٠٣) الشيء لا يكون شرطاً لنفسه ولا لثله إلا من حيث مثله تركب منه .
- (١٠٤) إن تقرر المعنى العقلي البسيط في جسم واحتمل التجزئة بأصناف الفصل والترض وغير ذلك ، فالجزء المفروض إما أن يكون شرطاً لذلك المعنى أو لا يكون . فإن لم يكن فليس بجزء ، وإن كان فهو شرط لنفسه أو لثله من غير تركيب ؛ وهذا خلف .
- (١٠٥) البرهان على أن النفس قبل الزواج : — الزواج مزاجان : مزاج البذر والمنى ، ومزاج المخلق حيوانا ؛ ومزاج البذر والمنى يفعل القوة الوالدية ، فهو مثله . وأما النفس الخاصة بالمخلق فليس قبله ؛ وأما مزاج المخلق حيوانا ، فإن الفاعل القريب له هو نفسه ، أعنى نفس المخلق الذى ذكرناه فى البذور ، والفاعل قبل الفعل .
- (١٠٦) المنى موضوعه الأخلاط والأغذية ؛ والمخلق حيوانا موضوعه المنى على الوجه الذى علم الاختلاف فيه .
- (١٠٧) تحرير البرهانين المشترطين فى أن القوة العقلية لا يجوز أن تكون جسمية .
- (١٠٨) ما البرهان على أن ما يعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته ؟ — ذلك بالقوة القريبة أو بالفعل والأشياء الواجبة الأحوال ؛ فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن يكون فيها الأحوال وما يلزم الأحوال ويقوم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل لن يدخل فى معقولة ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ، فهو قبله بالذات . أن نشر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب عنه ما يصح فيه بالفعل .
- (١٠٩) الفرض فى إيرادنا هذه المقدمة فى بعض مقاييسنا ليس أن ثبت أننا نعقل ذاتنا دائماً ، بل أن نبين أنه ليس السبيل إلى شعورنا بذاتنا وعقلنا لها فعل "تفعل ذاتنا ، حينئذ تتوصل إلى شعورنا بذاتنا ، بل ذلك فعل تتوصل به إلى أنه [٧٧ ب] يعقل أنه فعل .
- (١١٠) ما البرهان على أن مخرج العقل من القوة إلى الفعل ، عقل بالفعل ؟ العقول التى لم تهذب ولم تكمل — ما البرهان على أنها بعد المفارقة لا تدرك المقولات ؛ لأنها لو لم تحتج فى العقل بالملكة وحصول المبادئ لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يتوصل إلى المبادئ من غير الاعتبار ، ولا شك أن العقل بالملكة يعنى "للعقل بالفعل ، وأن بعض العقل بالفعل أيضا يحتاج

إلى زيادة على الملكية ، فإنه يحتاج بمد العقل بالملكية إلى اعتبارات جزئية . فاما التدبير فلا أعرفه ؛ ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات .

(١١١) ما البرهان على أن النفوس الكاملة تمقل بمد المفارقة ؟ لأن العقل بالفعل اتصال للنفس من قوتها العاقلة بالمبدأ الفارق الذي لك أن تسميه العقل الفعال ، فإذا حصل استمداد كامل وكان العقل غير محبوب بذاته وكان بعض ما شغل عن جهة الفاعل قد زال ، وجب الإعطاء والقبول .

(١١٢) أحد ما برهن على وجود القوة العقلية غير مخالطة للمادة أنها تمقل ذاتها . وأريد أن نحرره : بأى قوة أشعر بأنى أبصرت أو سمعت بالنفس الحيوانية أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر المشترك إلى المصورة إلى الوهم تصوراً بمد تصور متكرر ؟

(١١٣) بيان أن كل مجرد عن المادة عقل يبان أن الأعراض لا يجوز أن تكون سبباً لوجود الجواهر .

(١١٤) الوحدة كيف تنقسم في النقسم ؟

(١١٥) المحرك إما أن يحرك بقوة يرسلها إلى المتحرك تكون هي الحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصعد بأن يسخن ، وإما بالملازمة كما يعتقد في المدفوع المصاحب ، وإما لا على أحد الوجهين . المحرك الذى يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب .

(١١٦) المحرك يختلف فله إما لأنه كثير غير واحد فيقوى الواحد منه على تحريك قدر وصنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، والآخر على جهة غيره ، وإما لأن الفعل المتحرك يختلف فيختلف انفعاله عن الواحد ، وإما لأن الفرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف لمحرك واحد .

(١١٧) للتصل يختلف : إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر وتارة ، أقل أو معدوماً ، أو بحسب كيفية بأن يكون مثلاً تارة ألزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه ، أو يكون مثلاً تارة أفخذ في المسلك وتارة أعصى .

(١١٨) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك منه مقدراً بحسب الحاجة فيحرك منه

مقداراً دون مقدار كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البُخْران من الدم مقداراً دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي ، وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب افعال المتحرك وبقدر ما يمكن أن يتحرك .

(١١٩) الأشياء المختلفة في المزاج والكيفية قد تبعد فيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث في الشيء ميل بسببه إلى جهة ما ليس يحدث لما يشتد ، مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل ما إلى فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميل ما إلى فوق . والأول لا يَترى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الليل بالقمل .

(١٢٠) ما لم يختلف في الليل بالقمل لم يختلف في الانفعال عن القاسر ، فإن القدر من الماء المسخن الذي لم يبلغ أن يحدث له ميل بالقمل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدرُ مثله باردٌ .
(١٢١) قد يقع اختلاف في الاستعدادات غير محسوس [١٧٨] التفاوت ، فيجب أن تكون كالاتها غير محسوس التفاوت .

(١٢٢) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، وإما أن يكون إلى نسبة ما بينها عصفوفة إذا تحركت إلى نسبة ما ثم اختلفت في عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، وإما للموضوعات المتحركة .
(١٢٣) إذا كان المحرك واحداً والمادة غير مختلفة والفرض واحداً ، لم يختلف ما إليه تنتهي الحركة . — إذا كان الفرض واحداً ، والمادة مختلفة اختلافاً متباعداً وليس استعدادها مقدراً بحسب الحاجة ، بل بحسب الانفعال ، كان الذي إليه الحركة مختلفاً اختلافاً متباعداً في هذا بعينه . — إن كان الاختلاف ليس متباعداً أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعداً ، وأما إذا لم يكن الاختلاف متباعداً والسبب بها لم يمكن أن تكون المادة والنفع مختلفاً اختلافاً^(١) متباعداً ، وبالعكس تكون جزئيات الحيوانات والنباتات إما أن تكون من مواد لها تجمع لا اختلاف فيها : إما مطلقاً ، وإما بحسب تمكن الاستعمال اللوجب نحو الفرض ، أو يكون من مختلفات . وكل ذلك إما أن يكون المحرك واحداً أو مختلفاً .

(١٢٤) إن كان المحرك فيها واحداً والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون النفعلات ، حين يكمل فيها الفرض ، إلا أشباهها في كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ،

أو أشباهها في النسبة دون السكم إن كان هناك عون في المادة واختلاف ، والسكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة .

(١٢٥) إن كان المحرك فيها واحداً والمادة متباعدة الاختلاف ، وجب أن يكون ما ينتهي إليه التحريك متباعد الاختلاف ، ليس تحفظ النسبة إن لم يكن ما ينتهي إليه التحريك فيها متباعد الاختلاف ، والمادة متباعدة الاختلاف ، فالمحرك غير واحد بل مختلفة في القوة والتمسك .

(١٢٦) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن ، أو الفصل . فإن كان جميع مادة البدن فإما أن تكون على تمسك التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفصل . ولو كان بحسب الثاني لكان تنجذب المراد كلها فيرق البدن للتكون منه ، فإذا هو بحسب التقدير . وأيضا لو كان من غير الفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كفاية الحياة ، لثرف البدن فإذا هو من الفصل .

(١٢٧) الفصول متباعدة الاختلاف ، والكائن من الجزئيات غير متباعد الاختلاف ؛ فإذا لم يكن الفعل والانفعال بحسب الوجود بل بحسب التقدير .

(١٢٨) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف ، وإن لم يكن متباعدة . فإما أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ، فإنه إن كان الفاعل القريب واحداً والتمسك من التقدير واقفاً لم يقع اختلاف أصلاً كما عُلِمَ .

(١٢٩) الفاعل الواحد إذا كان سببا لقوة فإما أن يكون بإرسال قوة أو لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالمحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يجر أن يقع اختلاف أصلاً أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(١٣٠) الأمور الخارجة للباينة لا تختص بمنفعل دون منفعل ، والحرك لمزاج الحيوان مختص ، فليس إذن هو من المفارقات للموضوع والباينة لها ، فهو إذن قوة فيها .

(١٣١) إذا كانت الحركة المتصلة عن قوة غير متناهية فكانت القوة الغير المتناهية مفارقة لا تنطبع في جسم ، لم يخل إما أن يحرك الحركات الجزئية المتصلة بمباشرة [٧٨] وقصد ،

وإما على جهة لزوم . وإن كان مباشرة وقصد فإما أن يكون القصد كلياً وإما أن يكون جزئياً ، والجزئي يكون من مبدأ جزئي كما بان في البذور وغيرها ، وعن تخيل ، ومثل هذا لا يكون عن مفارق ، فإذاً يكون القصد كلياً . وقد بان في البذور أنه لا يلزم من الواحد الذي لا اختلاف فيه ولا عن الرأي الكلي أسر جزئي بعينه ؛ فيجب أن يكون للمفارق شريك ما في التحريك .

١٣٢) الشريك إما أن يكون مفارقاً ، أو غير مفارق . فإن كان مفارقاً فالكلام لازم ، وإن كان غير مفارق فإما أن يصدر عنه وهو مستحيل مع استحالة الحركة استحالة متصلة أو وهو على حالة واحدة ، ولكنه لا يجوز أن يكون على حالة واحدة ويلزم عنه جزئيات متكررة مختلفة اختلافاً ما . وإن كانت متصلة فإذن يلزم عنه ، وهو مستحيل . وتلك الاستحالة إما أن تكون عن إرادة أوجارية مجرى ما لا إرادة فيه ؛ فيكون الكلام في تلك الاستحالة إن لم يقترن بها إرادة بثل الكلام في الحركة الوضعية وفي حاجتها إلى مبدأ إما إرادي وإما غير إرادي ، وفي أنها كيف تلزم بالطبع عن غير مستحيل . فبقي أن تكون استحالة مقارنة للإرادة وتكون الإرادة من حيث هي مقارنة لوضع ما يفرضه مع تخيل ما علة لتخيل يتصل بها الأول ، فتصل الحركة وتكون علاقة تلك الإرادة بالمبدأ المفارق علاقة مطيع أو مشتاق أو متشبه ، فيكون المفارق يُحرك كما يحرك اللطاع ، وللتشوق للنفس المطيعة وللتشوق ، وتحرك النفس الحركة التي للجسم ، فيكون المفارق يحرك المحرك والجسماني المحرك القريب ، وليس هو غير متناهي القوة في الفعل بل في الانفعال عن المفارق ، ويكون انفعاله المتصل سبباً لانفعال جسماني متصل ، كما أن الانفعال الجسماني المتصل في الجرم السماوي علة لانفعالات آخر متصلة . والبرهان قام على قوة غير متناهية ليس على أنها قريبة من أي حركة متصلة كانت . بل هي علة ما قريبة أو بعيدة أو متغيرة جسماني أو نفساني ، وإنما هي قوة لأنها مبدأ تغيير ما كيف كان ، وليس يدخل في حد القوة من حيث هي قوة أن تكون سارية في المنفعل عنها أو مفارقة أو قريبة أو بعيدة ، بل أن يكون مبدأ التغيير من آخر في آخر والمبدأ يقع على الفاعلي وعلى الغائي . وهذه القوة مبدأ للحركة فاعلاً بتأثيرها في النفس السائية .

(١٣٣) الإرادة بتأثيرها السلطوع فيها بوجه من وجوه السلطوع عقلي أو على وجه

آخر ، وفيه سر ومبدأ غاى ، لأنها منشقة لأن يقشبه بها وفيه سر .

(١٣٤) الإجماعية الوهمية هي القوة التي يتأدى إليها أثر الأمر الجزئى فتحركها إلى التحريك بأن تنفعل عن الجزئى وهذا هو الجسمانى . ويدخل فى هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طم أو راحة أو خيال منهما ، فننفل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية فإنما تكون مبدأ للحركة والإجماع بعيدا ، لا قريبا ، وتحرك من جهة الرأى الكلى — فذلك شئ آخر .

(١٣٥) الأمور إما معتبرة بأنها ذات فى أنفسها ، وإما معتبرة بأنها حالات . والحالات إما متصورة فى الذات الحاملة من غير افتقار إلى نسبة ، وإما متعلقة بنسبة . والمعتبرة بالنسبة إما أن تكون ماهيتها لأجل أنها بالقياس إلى المنسوب ، وإما منسوبة من غير أن يكون مجرد القول بالقياس إلى المنسوب ؛ وأعنى بالقول القول [٧٩] الباطن ، وهذه النسبة قد تكون إلى أشياء مختلفة . والنسبة إما أن تكون نسبة تمييزية أو نسبة لا تتعلق بالتحيز .

(١٣٦) الشخص نفس تصوره من حيث هو شخص يمنع أن يكون غيره هو ، فيجب أن يكون هو بحيث لا يجوز أن يقع فى التصور منه شركة .

(١٣٧) للتصور من ذات وحال غير منسوبة لا يمنع الذهن عن إيقاع الشركة فيه ، فليس إذن هو للتصور عن الشخص بما هو شخص .

(١٣٨) المعنى النسبى إما نسبة تتعلق بالتحيز والحس ، وإما نسبة لا تتعلق بها ، بل تكون عقلية . والعقلية إما أن تكون نسبة للمعية ، وإما نسبة للمباينة ، مثل حال القرس والإنسان . والمعية إما أن تكون متكافئة للجانبين ، وإما أن تكون مختلفة غير متكافئة مثل نسبة ذات العلة وذات المألول .

(١٣٩) النسبة للمباينة لا تجعل الشئ معتمدا عن إيقاع الشركة فيه ، والنسبة للمعية لا تمنع ذلك أيضا : فقد يكون الأخ أخوين^(١) ؛ والنسبة : الملية والمالوية لا تمنع ذلك أيضا .

(١٤٠) إذا لم تكن الطبيعة العارض لها النسبة ولا النسبة تمنع ذلك . فهذا الصرب من الأحوال النسبية مما لا يمنع التصور عن إيقاع الشركة إذا عرضت للذوات وللأحوال الغير

النسوية ؛ فالنسبة العقلية لا يصير بها الشيء ممتثلاً عن إيقاع الشركة في التصور ؛ فقيمت النسبة إلى التحيزية ؛ فإذا أياً بها يمكن هذا المنع .

(١٤١) هذه النسبة قد تكون للشيء أولاً كما للأجسام ، وقد تكون ثانياً كما للنفوس التي يفصل ماهيتها وقوع الشركة فيها .

(١٤٢) لا يقع الشخص إلا لما له هذه النسبة بالذات أو بالقصد الثاني .

(١٤٣) الشخص لا يقع بإضافة بالحال الكلى العام إلى المعنى العام ، فإن يحتاج أن يقع بما لا يقبل العموم .

(١٤٤) المكان معنى يقبل الكثرة ويوجد له المثل .

(١٤٥) المثل الشخصى هو المفارق بأمر وجودى لازم للشخص أو عارض له غير مقوم للماهية الموزعة ، وأما النسبة التحيزية فيستحيل أن يكون الموجود منها مثل شخص موجود معه .

(١٤٦) إذا فرضنا نسبتين تحيزيتين بينهما التماثل الشخصى وجب أن يكون كل ما هو في جهة من أحدهما هو في تلك الجهة من الآخر ؛ وهذا لا يمكن ؛ فليس بينهما التماثل الذى لا فرق له في الشخصى .

(١٤٧) الشخص يقع بمعنى نسبى تحيزى ، وأيضاً يقع بمعنى قد شخص أولاً ، فيشخص غيره وينتهى إلى ما هو متشخص بذاته لا يمكن أن يكون له مثل معه . وهذا أيضاً النسبة التحيزية .

(١٤٨) كل الموجودات التي لا تحيز لها ولا نسبة إلى تحيز ، فاهيتها غير متفرقة أشخاصاً في الوجود بوجه .

(١٤٩) المعانى العقلية لا يمكن أن يكون منها في الأعيان تكثر بالشخص بصد تأخذ في الماهية النوعية .

(١٥٠) للنسبة التحيزية قد يجوز أن يقع الواحد منها لشيئين في زمانين . فنفس تلك النسبة ما لم يعترف بها الزمان أو الآن لا يكون ما نأمن المثل الموجود . فإذا الشيء الذى ليس برمى بذاته أو لحاله فإن ماهيته غير مقولة على كثيرين .

(١٥١) الفعل الصادر عن الجسم إما أن يصدر عن ماهيته الأصلية ولا مدخل لتشخصه فيها ،

فيكون ذلك العقل يجوز أن ينسب إلى ماهية مثله لو فرض ، ولا يستحقه دون ذلك لأنه لا فرق بينهما ، وهذا محال ، فيجب أن يصدر عن الجسم الشخصى بتوسط شخصه ، وذلك بوضعه . (١٥٢) طبيعة الجسم الذى لا كثرة لها بالشخص وجوداً إما أن يتعلق فعلها الخاص بوضعها الخاص [ب ٧٩] فيكون كل جسم فإن فعله يتعلق بشخصه وبوضعه ، أو لا يتعلق بوضعها . فإما أن يكون فعلها شيئاً قابلاً للقسمة ، وإما غير قابل للقسمة ، والقابل الواحد للقسمة ذو وضع ، ففعله ذو وضع ، فله اختصاص وضع عنده : لو تغير وضعه لتغير ، ففعله أيضاً متعلق بوضعه ، وإن كان غير قابل للقسمة وهو في قابل للقسمة كذلك ، وإن كان غير قابل للقسمة عرض ما سنقول .

(١٥٣) لا يجوز أن يكون ما ينقسم علةً لما لا ينقسم ، لأن نصف العلة البسيطة له تأثير في الملول البسيط لأنها من طبيعة واحدة فيكون ملولها شيئاً من جملة الملول الكلى ، وما لا ينقسم لا يوجد من بابه أقل منه ، وكذلك لا يجوز أن يكون ما لا ينقسم علة لوجود ما ينقسم ، ولكن وجوده يكون دفعة لا يقبل الأكل والأكثر مثل الكيفيات ، ولا يوجد شيئاً فشيئاً مثل الكيفيات أيضاً التى يتبدى وجودها من جهة وضع العلة ثم يفشو ، وذلك لأن الجزء العلة تأثيراً في الملول ، فإذا فرضنا جزءاً لم يحز أن يكون تأثيره في الأقرب منه ، فيبقى تأثير الأبعد في الأبعد وهو مثله ، ولا في الأبعد فإن الأقرب أولى به .

(١٥٤) نظن أن الماء يجمد دفعة لمجاورة البارد ، وليس كذلك بل قليلاً قليلاً من سطحه المجاور ثم يستمر ولكن في زمان قصير ، وتحقيق أنه في زمان صراعاتك جود الشحم ، فإنه لما كان أبداً ظهر زمانه وقشوه في الزمان .

(١٥٥) نظن أن نصف العلة لا تأثير له أصلاً كنصف محركى السفينة ، وليس كذلك : فإنه يؤثر بحسب اعتبار نصف الملول ، وإن لم يكن بحسب اعتبار كل الملول في بعض الزمان . (١٥٦) قد يمكن أن يؤتى بيرهان كلى على أن كل علة فإنها إنما تصير علة إذا تمت شخصيتها ، وبشخصيتها تم كل شيء .

(١٥٧) العلة لا تستحق نسبة الملول إليها بشرط خارج لعله إن كان شرطاً ، بأن يكون عدم اللانح إذا كان يمنع فلا يتم عليه بذاته ، وكذلك عدم الآلات واللوازم ونحوها حتى يصير

حينئذ حلة بالقصل . وأما أن يصير مع وجود الشرائط الخارجية إن احتاج إليها حلة لشرط عدم مثله ، فكلاً ، فإنه إما هو حلة لنفسه وأول اللوانع وجود الآلات .

(١٥٨) إذا لم يكن عدم المثل شرطاً فليس تصوير الحلة مستحقة للحلية بعدم المثل ، فيجب أن يكون بحيث لو توهم له مثل موجوداً مستحقة للنسبة العالية .

(١٥٩) فنقول الآن إذا كانت الماهية لماهيتها حلة دون تشخصها تكون بحيث لو كان لها مثل متوهم لاستحق لنفسها النسبة ، وقد فرضنا أنها تستحق ، فإذاً ليست تكل حلة إلا بتوسط ما به يتشخص ، فإذاً ليس جسمٌ ولا صورةٌ جسمية منقسمة ولا عرض حلة لوجود نفس أو عقل أو وجود جسم أو صورة جسمية أو مادة جسمية . فإذاً مفيد النفس غير جسم ولا صورة جسمية .

(١٦٠) العلول المنقسم يجوز أن ينسب كل جزء منه إلى كلية الحلة ، منقسمة كانت أو لم تكن ، لأن الذي يقوى على الكل يقوى على البعض ، ولا يجب أن يكون بالعكس : فإنه ليس ما إن ما يقوى على البعض يقوى على الكل ، فليس إذا كان وجود غير المنقسم من المنقسم محالاً يكون عكسه محالاً .

(١٦١) الشيء إما أن يكون توحيده وتشخصه لذات ماهيته ، وهو الذي يجب له وجوده في ماهيته ؛ وإما أن يكون تلازماً لماهيته مثل ماهيات العقول بعده إن كانت هكذا أو ماهية الشمس مثلاً . وهذان فإن ما يقسمهما يستحيل أن يقع فيها شركة ، وإما أن يكون بارزاً لاحقاً في أول الوجود أو بعده .

(١٦٢) الأعراض والصور تتشخص بتشخص موضوعاتها المتشخصة بما ذكرناه .
(١٦٣) مقارنة [١٨٠] الأعراض والواحق المادية على وجهين : أحدهما كقارنة الصور والأعراض للكم والوضع ، والآخر كقارنة الحركة للسواد . والمقارنة الأولى إذا زالت استحال أن يبقى شيئاً موجوداً بذاته أو في موضوعه ، مثل السواد إذا زال عنه الكم والوضع لم يبق أن يقال إنه بقى ذاته إلا صائراً غير منقسم وغير مشار إليه ، فتكون الأجزاء السوادية التي فرضها في السواد غير موجودة ، فكيف يكون ذلك السواد موجوداً ؟ وأما مقارنة الحركة للسواد فأيهما زال لم يؤثر في أمر الآخر شيئاً .

(١٦٤) التجريد العقلي أعنى الموهب لأن يصير الشيء معقولا إنما هو عن المقارنات الأولى .
وأما المقارنات الثانية التي لا تؤثر في ذات المقارن شيئا فغير معتبر في أن يكون الشيء معقولا .
(١٦٥) ما تتشخص به النفوس ليس بما يمنع كونها معقولة ، كما لا يمنع كونها عاقلة ، وإذا
كانت إنما هي معقولة تارة باعتبار ما هيته المشتركة بالفعل أو بالقوة ، وتارة بتركيبها مع ما تتشخص
به وهي مشعور بها على الإجمال ، ولا يبعد الشعور بها عن كونها معقولة إلا أن في كونها معقولة
تفصيلاً ما بالفعل ؛ وكونها معقولة الماهية غير كونها مشعوراً بها كما هو غير كونها معقولة
بالتخصيص مع تفصيل ما يقل فيها إلى الصام ، وإلى أنها هي بهيئتها الخاصة التي تمقل من
كل شخص ؛ ولا اسم له ، إنما هو مشاهدةً مالمنى ما يُعسر أن نسميه .

(١٦٦) خرج العقل من القوة إلى الفعل ليس بجسم لما قلنا ، فهو إذن معنى مفارق غير
منقسم ؛ فإنن ليس له ما يتشخص به في المعنى التحيزي الوضعي بتشخصه اللازم الماهية .
فتشخصه بمعنى معقول ؛ فلو وصل هو إلى شيء مما يقل يحصل مجرد في عاقل لكان معقولا ،
ولكنه مفارق غير مبين لذاته ، فذاته معقولة لذاته إذ كانت ذاتها معقولة لذاتها لأنها غير
مباينة ثم ليس كونه معقولا إلا أنه مجرد غير مبين لجرد ، وبهذا شعرنا بذاتنا .

(١٦٧) ليس يمكن في كون الشيء مدركاً أن يحصل حقيقته كيف كان ، وإلا لأدرك
الحائط بياضه ، بل أن يكون مجرداً أو في حكم الجرد إذا كان ما يلاقيه يقارنه ولا يمنعه عن
أن يكون مجرداً مشتركاً فيه ، وهذا الفرق كيفية في الحس الضعيف ، فليُتأمل .

(١٦٨) لو كانت صورة الجسمية الموجودة بالفعل هي نفس القوة على قبول البياض أو
السواد ، لكان العقل قوة ولكن يجب أن يبطل القوة التي هي الصورة الجسمية مع وجود
البياض بالفعل ؛ ثم العقل : كيف يكون قوة ؟

(١٦٩) لو كان جسم يصح أن يوجد صورة عقلية لكان ما بالقوة صورة عقلية توجد
ما هو بالفعل صورة عقلية ، وهذا محال . وليس يُنقَضُ بأن المقارن أيضاً كذلك ، فإن المقارن
لا يكون بالقوة محالاً ، كما أن الخاطئ بالقوة مفارق .

(١٧٠) ليس شخص ألبنة علة لشخص ، بل علة لتحريك المادة وإصلاحها ما دامت
المادة تتحرك وتأخذ في الإصلاح ، فإذا استقرت كان سبب الوقوف على الإصلاح وسبب الصورة

الشخصية غير الشخص الأول : إما في شيء واسع في طبيعة الشخص ، وإما شيء من خارج .
(١٧١) كل إدراك فإنه ملاحظة لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجه ؛ ولو كانت خارجه لم تكن الأمور المدونة تُعَقَّل بل هي فينا ، وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً ، بل نفس انتقائها فينا والا لتسلسل [٨٠ ب] الى غير النهاية ، إلا أننا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

(١٧٢) الصورة الحاصلة في الخيال المتذكّرة هي غير الصورة التي في القوة الحافظة لأن الأعراض لا يصح عليها الانتقال ، فهي إذن حادثة . وإذا ذكرت شعوري بتلك الصورة سواء وردت من خارج أو عرضت للخيال فإني أذكّر شعوراً يمثل تلك الصورة ، لا شعوراً مطلقاً ، والشعور يتخصص بصورة مخصصة له ، فهي تتخصص بصورة أخرى غير الواردة وغير الحاضرة في الخيال العارضة له .

(١٧٣) الإبصار هو أن تحصل صورة للبصر أو المتخيل في إحدى القوتين ، وليس التخيل يلزم أن يحكم في إحدى القوتين : فإن للبصر وجوداً من خارج — وانظر إلى المجانين . فهو لتأثير الباصرة .

(١٧٤) الشعور بالإبصار هو أن يحصل المبصر في نفسك في ذاتها .

(١٧٥) إذا شعرنا بذاتنا فمعناه أن الشاعر هو المشعور به ، وإذا شعرنا بغيرنا فمعناه أن الشاعر غير المشعور به ، وإذا حصلت صورة أخرى للشاعر بذاته في آله أو في ذاته غيره بالمدد لم يعلم أنه غير صورة ذاته إلا بمقايضة بينها وبين مثل لها ، ولا يصح ألبته أن يحصل للشاعر بذاته صورة أخرى له غيره بالمدد .

(١٧٦) أما قولنا إن النفس كافية في جميع أفعالها فَيُتَذَكَّرُ فسادها بما يتحقق من أن الصور الجسمانية لا تدرك إلا بآلة وبالضد من أن الإنسان قد يكون عنده صور متخيلة ومتذكّرة ومحفوظة ، وقد يتأذى إليه من الحس ما يذهله عنها وهو يدركها ضرباً من الإدراك فهذه الصورة لو كانت سطيفية في النفس لم يَجُزَّ أن يقال إنها مرة خاطرة بالبال ، ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أمراً غير حصول الصورة بالفعل ، فبقى أن تكون في حال الفلّة

غير حاضرة النفس ، فهي حاضرة لقوة أخرى موجودة لها ، لأنها لو كانت منمحية أصلاً لكان لا يقع خطورها بالبال إلا على الوجه الذى حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة .

(١٧٧) الموهو الذى بمعنى النوع أو بمعنى الجنس أو بمعنى عرض جامع ، فالإنسان لا يدركه ولا يناله إلا أن يُخَطَّرَ بباله اثنين مختلفين ثم يقايس بينهما ؛ وكذلك الغير أيضاً ليس يكفى في تصورات الشئ غيراً أن يتصور ذلك الشئ ، بل أن يتخطر بباله شيئاً آخر ويوقع بينهما اختلاف كما هو في الموهو الواقع .

(١٧٨) الذى أحوج المعتزلة إلى أن قالوا بذات مشتركة يحوجهم إلى أن يقولوا بصفة مشتركة تُمَيِّزُ أو تُفَرِّقُ أو يُخَبِّرُ عنها بصفة أخرى ، فيتسلسل إلى ما لا نهاية .

(١٧٩) كيف يوجد عن الإرادة الكلية للأول أو العقل الأول وجود ذلك ؟ لأن ذلك نوع مجموع في شخص واحد ، والحركة العقلية تحتاج إلى مخصص ، فإن المتحرك واحد والحرك الأول يعقل الحركة كلية ، فلا يلزم عنها شخص دون شخص ، فإذن لزوم أحد أشخاص الحركة دون غيرها لسبب مخصص أو لإرادة مخصصة . وأما في الأشخاص الكائنة الفاسدة فإن مشخصاتها الحركات التى تقرب وتبعد . فهذا هذا .

(١٨٠) يجب أن تعلم أن طريق الإدراك بالآلة الجسدية طريق واحد ، وهو أن الذى أحوج القوة للمسية إلى أن تدرك بتوسط اعتدال الكيفيات الأربع لا يستغنى [١٨١] عن هذه الكيفيات مدرك لها ، والذى أحوج القوة الباصرة إلى الرطوبة الجليدية واعتدال كيفية الروح لا يستغنى عن مدرك للألوان ؛ وكذلك الحال في الصلابة واللين والخشونة والملاسة . فيجب أن يكون الحس المشترك والقوة الخيالية جامعة لكل هذه الأحوال : فإن معنى قولنا يحتاج إلى آلة جسمية ، هذا لا غير ؛ كما أنه مثلاً لا يستغنى مدرك للقدار عن شئ متقدر . والذى يعترض به على هذا المذهب — من أنه لو كان الأمر على هذا لكان وجب أن يحترق الحس المشترك والخيال في إدراكهما حرارة قوية كالحال في قوة اللمس — باطل ، وذلك لأنه ليس يلزم أن يكون الأمر من الحرارة في هذه الآلات عند إدراك هذه القوى لحرارة قوية محترقة حرارة قوية محترقة ، لأنه ليس بممتنع أن يكون لإدراكهما بجملة قوية أثر ضعيف منها ، كما أنه مثلاً ليس انفصال أنامل إبهام الرجل عن الصلابة واللين والخشونة والملاسة كاف لفعال أنامل اليد . فكذا أن اليد

تُحكم على الخشونة الضعيفة التي لا تدركها أنامل الرجل ، فسنكذلك الأثر الضعيف يدرك الحس المشترك ، فكيف الضعيف الذي لا يحرق مدركا بحمارة قوية بحسب مناسبة للدرك لمزاج الآلة ؟ فالاعتدال هناك في الغاية ليس كما في سائر البدن ، فإذا خرج عن ذلك الاعتدال يسيراً أدركه وربما يخرج عنه أثر ضعيف حتى لو كان يحصل ذلك الأثر من آلات اللمس لم تكن تدركه القوة فضلاً عن أن تحرق الآلة ويكون هناك قويا في الغاية ، وكذلك الحال في الألوان الحاصلة في القوة الباصرة أو في الرطوبة الجليدية إنما لا يراها الناظر في غير البصر . فلو أن لامسا يلمس الأثر الحاصل في الحس المشترك من الحرارة القوية بشيء من آلات اللمس ما كان يدركه ، ولكن تلك الآلة باعتدال مزاجها يدرك بوساطتها القوة المركبة فيه ، إلا أنه على جميع الأحوال لا يخرج عن جنس إدراك اللمس للحرارة .

(١٨١) يجب أن تعلم أن كل ما يفعل عن المدرك فهو آلة ، وإلا وجب أن ندرك ما ليس له وجود ، فإن الانفعال هذا معناه : وهو أن يبطل عن الجسم حالة ويحصل له حالة .

(١٨٢) لولا القوى لكان للصحة في الأجسام معنى محال ، وذلك لأن الصحيح هو ما تصدر عنه الأنفال بالتام ، وليس مزاج من الأزمنة إلا وهو في ذاته صحيح .

(١٨٣) الذي يبعد الزواج عند فسادته إلى الحالة الأصلية هو غير الزواج ، فإن الزواج بذاته لا يقتضى حالة دون حالة ، إن لم يكن مؤتم به . وقيمت الشبهة في أمر الثابت في الحيوانات إن صح أن الزواج يتغير ويعود إلى الحالة الأولى ولا تتبدل القوة في الحالتين .

(١٨٤) الشبهة في القوة المحافظة وفي الحرارة التفرزية .

(١٨٥) العجب من طلب البدن ، بكل ما يتحلل منه ، إن كان الطالب هو المزاج ؛ فإن النامي الباقي لا يكون قد تحلل منه شيء . ثم التحلل من الشيء في أول ما ينقد شيء يسير ، ويجذب فوق ما يتحلل منه ، ثم لم لا يجذب دفعة واحدة ما يحتاج إليه النامي ، بل يجذب شيئاً فشيئاً ، ثم تبدأ القوة الجاذبة . وكيف تبدأ القوة الجاذبة إن كانت مزاجية ؟ فإن الطبيعية قد يصح أن تعمل شيئاً إلى أن يحصل له كمال ثم تبدأ ؛ وأما الزواج ، فلا .

(١٨٦) لمعارض أن يعارض في البرهان المذكور في « كتاب النفس » على أنه لا يصح أن يوجد في النقطة شيء ثم لا يكون موجوداً في الجسم ، قياساً على الضوء الموجود في السطح

ولا يكون موجوداً [٨١ ب] في الجسم ، لكن النقطة نهاية كاليابض مثلاً . فلا يصح أن
اليابض عارض لا يكون موجوداً في الجسم ولا يكون الجسم موصوفاً به . ونظير هذا في السطح
يوجد في كونه نهاية ، فإن كونه نهاية غير كونه سطحاً ، لأن كونه سطحاً هو أنه قابل
للبعدن ، وذلك له من جهة الجسم . وكونه نهاية عارض للسطح ، فحال أن يوجد للنهاية
— أى نهاية كانت — شيء لا يكون موجوداً للجسم . فاما في النقطة فالأمر بخلاف ذلك :
وذلك لأن النقطة ليس يساويها من الجسم شيء ، وليس يصح أن يوجد فيها شيء غير
موجود في الجسم ، ولا يصح أن يحصل في الجسم شيء لا ينقسم ؛ فإذن كل ما حصل في
النقطة يكون قد حصل في الجسم ، وقد تنهى أو انتهى بالعرض ، فالخاص في النقطة .

(١٨٧) النفس أول ما يترعرع بتأثير الوهم الذي هو تابع الحس ؛ وبكده ما تُفْطَم عما يورده
عليها فيفرقه ^(١) لها ، ولكن لا بد لها منه على كل حال . ويصعب عليها قبول ما حكم به العقل
عند البيان البرهاني المبني على المقدمات الأولية العقلية دون الوهمية المتصلة ، إلى أن تتوالى
عدة البيانات والأشئة تمتد ذلك وتعرف فضله على الوهميات . ولولا ما تولاها المنطق من
إفراد هذه المقدمات وشرائط البرهان عن سائر المقدمات من الوهميات والشهورات
والاستقرايات وغيرها على ما فصل لكان الضلال مستولياً على كل أحد . فأشرف به من
صناعة وأخلق بمن شرف به أن يهتدى إلى كل خافية ؛ وهذا الفن نريد أن نودعه أبواباً
من علم النفس ، من تدبرها أيقن بوجودها شيئاً غير المزاج ، وسائر أحوال العناصر الأربعة ؛
وتحقق أن لها بقاءً ومعاداً وأحوالاً من دون الهيكل الذي تدبره . وأعجب بمن ينكر وجود
معنى غير منطبع في جسم يدبره ، ولا تتعجب من وجود جسم يدبر ، بل وجود جسم على
الإطلاق . وهل دله على وجود الجسم إلا البصر أو غيره من الحواس فأيقن بغير الحواس
أن وجوده صحيح لا شبهة فيه ، ثم لم ينكر وجود معنى الجسم وعلمه بما علم به صحة وجود
ما يؤدى البصر إلى النفس . بل كثير من البيانات البرهانية أقوى عندي من هذه الاعتراضية ،
أعني أن ما تلتقطه النفس عن الحس صحيح وجوده . ثم دَع هذا ؛ هل ينكر من نظر نظراً
يُعتد به أن واجب الوجود الذي هو علة الجسم وغير الجسم واحد من وجوه : منها لزوم
المالوية لوجوب الوجود إن كان كثيراً ، أو كون الفصل علة لماهية الجنس إن فرض وجوب

(١) من : فيسرقه . — وورق الماء وغيره : صبه — أى ما يأتي به الوهم إلى النفس .

الوجود معنى جنسياً ، وأنه ليس بجسم ولا شيء من الماهيات التي يكون الوجود خارجاً عنها ،
 ببيان أن المدوم لا يكون كله علة للوجود ، وأن شيئاً آخر ليس بجسم موجودٌ وجودٌ مُدَبَّرٌ
 متصرف في جسم . وقد أنكر جماعة من أهل النظر إثبات النفس ، إلا أن المذهب المعتد
 به هو مذهب من يعتقد أنها المزاج ، لأن الأفعال النفسانية لا تصدر عنها إلا بواسطة
 المزاج ، ولا يتم فعل إلا به . وقوى آراء الناس في اعتدال المزاج يوشك أن يكون هو الفاعل
 الأول لا الإله . فأما مذهب متكلمي الوقت وتمسكهم بأن النفس هو هذه الجملة فهو خبيس
 ضئيف ، لولا أنهم فرحون به لما تكلمت عليه . فاسمع ما يروِّح قلبك ويربِّحه من أذى
 الشبهات ، فإنا في هذا الجملع إلا محقق ما فهمته من الكتب ، ومتذكراً ما عاقلته ، ومفيد
 غيري ما استفدته . وهذه رسالة متفرعة على كتاب « الشفا » أو جزء منه ، كان يجب أن
 يكون فيه ، لأن فصولها مستفادة ومسوعة عن صنفه ، ولا علم إلا له ، والسلام .

(١٨٨) الشخصى قد يكون بنوع [١٨٢] كلياً يحكم ، وذلك إذا لم يكن مُسْتَنَداً إلى
 شيء مشار إليه ولم يكن بنفسه مشاراً إليه . واعلم أن العلم بالشيء قد يكون من جهة الأسباب
 كمن يعلم أن الشمس إذا غارت الكوكب القلاني فإنها تنكسف ، وأنه إذا كان كذا انجلى ،
 وأن الزمان بين الكسوف وبين الانجلاء يكون كذا من غير أن يكون للزمان المحكوم
 عليه مقايضة إلى زمان الحاكم المشار إليه ؛ ومثل هذا لا يتغير العلم بالانجلاء مع العلم
 بالكسوف . وقد يكون من جهة وجود المعلوم ومشاهدته ، فيكون المعلوم علة للعلم ، وإذا
 بطل المعلوم بطل العلم به ، لأن المعلوم لا يبقى والعلة باطلة ، فكان العلم بهذا المعلوم من
 حيث هو ، فكيف يبقى العلم به مع بطلانه ! وذلك كما أنك تشاهد الشمس منكسفة في
 زمان مشار إليه ثم يَدمُ ذلك الزمان ويحمر زمان آخر تكون فيه منجلية قبل هذا الانجلاء ،
 فلما جاء العلم الآخر بطل العلم الأول من غير أن يكون كذلك . والأول يتناول المشاهدات
 بالعرض ، لأنه لا يختص بكسوف دون كسوف مثله ، بل أى كسوف كان مثله ، فإن ذلك
 العلم يصح أن يقع عليه ، ولا كذلك في الثاني : فإن كان ههنا سبب أول لجميع الموجودات ،
 كان علمه محيطاً بجميعها على هذا الوجه ؛ إذ لا يخلو موجود من سبب حتى وجود تنبته في
 كَيْفِيَّةٍ ، وحتى مقام زيد في داره . فإن قيل : فهل يعلم أنه الآن يعدم ؟ فنقول يعلم هذا كما يعلم
 الآن ، فإن علمه الآن لا يكون من خارج ، بل من أسبابه المحصورة ، ويُعلم أنه لم يشارك إليه .

(١٨٩) الوجود لا يدخل في المفاهيم ألبتة دخول مفهوم أي حد؛ فإن دخل في مفهوم شيء، ففي مفهوم الأول فقط. والجنس لا يدخل في مفهوم ماهية واحدة فقط، بل في أكثر من ماهيتين. والممكن العام غير بعيد أن يكون داخلاً في مفهوم الممكن الخاص إن جُعل مفهوم الخاص هو أنه غير ضروري في الوجود والعدم، وإن جعل كونه غير ضروري اسماً للآزم الخاص لا ماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص إن كانت له في نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب، كان الممكن العام من لوازمه، إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضروري، أي ليس بمتنع، فيكون مفهوماً لا لحال الممكن العام، بل لنفس حقيقته. وذلك لأن السلوب كلها لوازم لا مقومات إلا للسلوب؛ فإن كان الممكن العام ليس مفهوماً مفهوماً^(١) ليس بمتنع، بل له مفهوم يلزمه أنه ليس بمتنع. والممكن انطباع مفهوم ليس أنه غير ضروري. وإن كان يلزمه أنه غير ضروري فينبغي أن ننظر: هل يدخل مفهوم العام في مفهوم الخاص؟ وعندى أنه إن كان، فسيدخل في الممكن الخاص، ثم لا يكون جنساً لأنه لا يكون له فيه شريك، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب، فلم له لا يقال عليه قول الدخالات في المفهوم بل قول اللوازم، أو لعل الأمر بخلاف هذا. وبقى أن تحصل المفاهيم التي ليست سلوباً مجردة لهذه. وهذه مسألة ما أهمها من مسألة أولو شئت لأثبت عظم شأنها وما يتعلق بها من الفروع.

(١٩٠) الأرض في تحركها إلى الوسط متشددة الميل للتوقف، وذلك بغير على أنه كان يجوز أن تكون الأرض غير متغيرة وتحرك، لأن تحركها لا لطباعها بل لطباعها وقرينة مقارنة على حد من قرب وبعد، وذلك مما يكون على التبدل دائماً، فيكون سبب التحريك متغيراً، وإن كان جرميته وهو الفاعل للحركة غير متبدل، لكنه في كل حال يفعل حركة [٨٢ ب] أخرى، لأنه حصل في موضع آخر — ذلك الموضع غير طبيعي له، فهو في تغير هذا من الواجب، وإن ثبت بحاله، ثم الميل الذي يعمل الفلك يتبدل، فيحتاج إلى سبب متبدل.

(١٩١) الاستحالات التي تعرض للقوى في الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع. فلم لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يُحدث في القوى استحالة؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تعيين^(٢) في الوضع؟ هذا الوضع إما أن يكون وضماً متعيناً بالفعل أو بالقوة. والذي بالقوة لا يحدث عنه تأثير بالفعل، فبقى أن يكون بالفعل.

وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوجدنا بالفعل تمثيلات لانهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض ، فبقى أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر في صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر . فإن لم يكن مؤثراً ، فسواء كان أولم يكن ، بل يكون سبيله سبيل الحاذيات المختلفة التي لا يجب لأجلها أن يصير الشيء منقسماً في نفسه حتى يؤثر في الفلك بعض المقسومات أثراً دون بعض بسبب الحاذيات ؛ بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقى أن يكون توها مؤثراً في الاستحالة ، وهو توهم به تم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والتحليل به يصير التحليل تخيلاً . فهو إذن توهم مريد يتحدد بالفعل ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة المخلود محدوداً ، ويكون الحافظ للاتصال هو المبدأ الذي للتوهم والإرادة تعلق به ، فهو يؤثر وهماً يتصوره واحداً بالفعل راسخاً ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهام الجزئية شيئاً بعد شيء ، لأن يكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأولى القوة المبانية بتوسط وم ثابت . ولا مانع أن يكون المحرك القريب لحركة غير متناهية قوةً جسمانية ، إذا لم يكن من نفسها ، بل من أثر من محرك مبين دائم الثبات فيها ، كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية تحفظ زمناً غير متناه وكوناً غير متناه وحركة تتبع تلك الحركة في أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(١٩٢) كل حركة فإلى غاية : فالمكانية إلى حيز أو مكان ثابت موجود ، والمقدارية إلى حد مقداري ثابت موجود ، والحركة في النمو مقدارية فعلى غاية مقدارية ؛ وشبه جالينوس ذلك بشيء من الأسماء تلعب به الصبيان فينفخون فيه حتى يقف قبوله للنفخ . والأجزاء الأصلية في بدن الحيوانات والنبات هي الغاية ، ومثلها مثل الجزء من الأسماء . والثاني غير ثابت الشخص ، ولما كانت الحركة الوضعية غير ثابتة ، فلم يميز أن يكون وضع ثابت إليه يتحرك كان موجوداً في نفس الفلك وضماً بعد وضع غير ثابت . والثابت الإمام هو المفارق والجسم الحوى باعتبارين مختلفين على ما حقق ، حتى لو لم يكن الجسم الحوى هو الأرض لم يميز وجود وهم جزئى إليه تكون الحركة . وفي حركة النمو لا يصح أن تكون الغاية موجودة في القوة المحركة ، أعنى القوة التي في الجسم النامي ، لأن الجسم النامي سيال ، ولا يصح أن تجتمع فيه هيئة الثبات وهيئة الحركة . وهذا القدر هو ما أدركه ذهنى ؛ ويمكن أن يُنتج بكلام أكثر من هذا ، إلا أن المطلوب هو ذلك .

(١٩٣) [١٨٣] الشيء يقارن الشيء على أنه يؤثر فيه . ومعنى ذلك أنه يحدث فيه من القارن ما لا يمكن أن يُعَدَّ إلا ويعدم معه القارن ، كالسواد مع القارن ؛ فإنه لا يصح أن يعدم القارن ، والسواد يبقى بعده . ومثل هذا الشيء لا يصح أن يكون مقولا ، فإن المقول هو أن يدرك الشيء وحده من بعد مقارنة . وهذا إنما يمكن أن يكون إذا قارن للمقول العقل مقارنة لا تؤثر فيه ولا تزيد على معنى المقارنة ، وإلا وجب ما يجب في مقارنة الجسم والمقدار ، والمادة تعقل مجردة عما سواها كالوضع والمقدار . ولما لم يصح وجودها إلا مع هذين وكان يُعَدُّ بدمهما ، لم يصح أن تكون عاقلة لذاتها . والوضع بعقل مجرداً ، فإن وُجد لم يصح وجوده إلا أن يكون مقارنا للمادة المقارنة المؤثرة ، وكذلك المقدار ؛ فيحصل من هذا أن كل شيء غريب عن الآخر إنما يعرض له بواسطة قابل ؛ والقابل هو المادة . ولما كان المقول هو المجرد عما سواه ولم يصح وجود شيء في المادة إلا أن يخرج عن حد العقولية ، وجب أن يكون قابل للمقولات لا مادة ولا شيئاً مادياً ، أعنى أن يكون وجود ذلك الشيء في المادة كوجود المقدار أو الوضع . فإن كان مقارنة هذا القابل للمادة على الوجه الثانى ، أعنى أنه لا يؤثر فيه المادة التأثير المذكور ، صحَّ أن يكون عللاً للمقولات ، وصحَّ أن يعقل ذاته مجعلاً ، أعنى مع للشخص ، ومفصلاً ، أعنى من دون الصارض للشخص إذ لم تكن مقارنة الصارض له مقارنة تزيد فيه ؛ وإذا لم يكن مؤثراً فيه كان وجوده مجرداً ومجعلاً .

(١٩٤) إن قال قائل : إن للمادة المنصرية تستعد لقبول صور مختلفة ، سبب تلك الصور معقول ، فلذلك يصح أن يكون سبب حركات الفلك مقولا ، والفلك بعده كل حركة لما بعدها ، فتقبل الحركة من دون واسطة إرادة جزئية — قيل له : فذلك الاستعداد ، هل هو لمادة الفلك ، أو لصورتها ؟ ولا يصح أن يكون لمادته إذ للمادة واحدة ؛ فإذن يكون لصورتها ، فتكون الصورة إما طبيعية ، وإما نفسانية . وقد بُيِّنَ أنها غير طبيعية ، فإذن هى نفسانية ، والأحوال التى تعرض للأجسام العنصرية حتى تتحرك من ترتيب إلى ترتيب إنما تعرض للطبيعة .

(١٩٥) ليس شيء من الأشياء علة لعدم ذاته ، فلا يصح أن يكون وُضْعٌ من أوضاع الفلك معيَّناً لوجود حركة ، وإلا كان علة لعدم ذاته . والأمْر في الحركات الطبيعية بخلاف ذلك ، فإن كل ما يوجب الانتقال إنما يوجب عن خروج الجسم عن مكانه الطبيعى ، فيصير كل

واحد مقربا لما يليه ولا يستقيم ذلك في الحركات الفلكية ، إذ لا مكان له بالطبع ينتقل إليه فيسكن فيه . والحركة أبعد من ذلك ، فالعين للوضع الذي إليه ينتقل الجسم غير الوضع الحاصل وغير الحركة للتقصية . فهو إما طبيعية ، وإما إرادة . والطبيعة ليست ، فهي إرادة متحدة . وكذلك الوضع الذي يليه أيضا ، فيجب أن يكون متميِّنا بالفعل حتى تصح إليه الحركة ، وهذا لا يكون في الوضع . ثم نسبة ذلك إلى استمداد المادة لقبول صور مختلفة بعيدٌ ، إذ لا صورة من الصور تُعَدُّ للمادة لنفس ذاتها ، بل الكيفيات للمادة القريبة عن الصورة تُعَدُّ للمادة لانسلاخ صورة واستبدال أخرى تليق بهذه الكيفيات .

(١٩٦) الزمان في كلية وجوده في الأعيان لا يعرض [٨٣ ب] له تقدم وتأخر في الزمان : إذ التقدم والتأخر يعرض للموجودين في الأعيان .

(١٩٧) الغاية قد تحصل عند شيء فيدعو ذلك إلى أن يطلبها ، ويكون وجود الغاية لذلك الشيء بحركة . ومثل هذا الشيء يجب أن يكون مقارنا للمادة ، إذ للطلب في حيز الإمكان والقوة ، وهذان لا يوجدان إلا مع المادة ، فكل ما يُطلب غاية تحركه فذلك الشيء ماديٌّ ، وكل شيء بالفعل من كل وجه فلا يصح عليه أن يطلب غاية ليست له ، فيكون تحريكه لتغيره على سبيل الشوق أو على وجه آخر على ما ذكر في الكتب . والمقول القاعلة هي بالفعل من كل وجه ، فليس يصح أن تكون مُحَرَّكة إلا على وجه الشوق . وكل محرك فإنه يطلب شيئا ليس له ، فالباشر للحركات الفلكية غير المقول القاعلة ، بل معنى ماديٌّ ؛ وعلى هذا فإن المحرك لأجزاء النبات والحيوانات إلى الاجتماع لا يصح أن يكون عقلا بالفعل ، بل يجب أن يكون المباشر للحركة طالب شيء ليس له ، وذلك الشيء ماديٌّ أو مقارن للمادة . (١٩٨) كل متحرك فإنما يتحرك نحو غاية هي غير ذاتها وغير لوازم ذاتها ، فتكون تلك الغاية خارجة عن ذاتها . وكل شيء خارج عن شيء ، فإنما يعرض له شيء بواسطة المادة . فكل محرك طالب لغاية غير ذاتها وغير لوازم ذاته ماديٌّ .

(١٩٩) الأنفاس التي تصدر عن النفس ليس شيء منها بحرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة : صيرفها ومَحْتَلُّها ومكسورها ؛ والزجاج هو أحد هذه الكيفيات ؛ فالنفس ليس بمزاج . (٢٠٠) إنما يألم القلب أولئذ مع الفكر لما يعرض للروح من الأفعال فينبطل القلب ،

ولما كان حُسه أقوى كانت لذته وألمه أقوى . وانظر الى حال القلب مع الجاع وكأن مبدأ القوة اللازمة في القلب !

(٢٠١) إن كان الأول يعقل الأشياء على الترتيب السببي والسببي ، واللا نهاية إذا كان لها ترتيب لا يجوز أن يكون لها حصول — فكيف يحيط كله بها ؟ ثبت أن ترتيب الأسباب والسبببات بلا نهاية . معنى انقسام الزمان على وجهين : أحدهما انقسام الزمان بانقسام للتحرك ومخالفته ، وهو الانقسام الأول . والوجه الثاني من معاني الانقسام في الحركة ، وكذلك الثالث .

(٢٠٢) لم يجب أن يكون القطر مساوياً للضلعين المتساويين إذا كان النقط التي بين انطوط مطابقاً بعضها لبعض ؟

(٢٠٣) ما كان منه علة على أنه فاعل ، فكان فاعلاً — على أن وجوده ليكون فاعلاً لما يفعله — فإنه أعرف عند الطبيعة من المألوف ؛ وما كان وجوده في الطبيعة ليس لذاته بل ليفعل ما يكون عنه حتى يكون للقول غاية لاله في فعله فقط ، بل له في وجود ذاته — إن كان في الطبيعة شيء هذه صفته فليس هو أعرف عند الطبيعة من المألوف ، بل المألوف عند الطبيعة أعرف منه .

(٢٠٤) الباري ليس لأجل فعله ؛ والحجارة ذاتها لأجل فعلها .

(٢٠٥) في ذكر الهوى : فيكون من شأنه أن يقبل هذه الصور أو يقرن بها : إما من شأن طبيعته المطلقة الكلية كأنها جنس لنوعين — يعنى به أن الهوى إذا حلت على هوى الكواكب والعناصر يكون كأنه جنس لنوعين ، وكل واحد منهما يختص بقبول بعض الصور دون بعض بعد الجمعية . وإما من شأن طبيعة هي بعينها مشتركة للجميع فتكون بأكملتها من شأنها أن تقبل كل هذه الصور : بعضها مجتمعة ومتماثلة ، وبعضها متعاقبة فقط .

(٢٠٦) وأما أن هذا الحادث وهذا الكائن : هل يحتاج أن يتقدم كونه وحدوثه [١٨٤] وجود جوهري كان مقارناً لعدم الصورة الكائنة ثم فارقه وبطل عنها العدم ، فهو أمر ليس يتبين لنا عن قريب . — يشير به إلى قوله في الإلهيات : كل كائن بعد ما لم يكن ، فإنه يحتاج إلى مادة . (٢٠٧) كيف تكون دلالة المبادئ الثلاثة دلالة التشكيك ؟ فإن دلالة الهوى أشد دلالة على الأولى من الثانية ، والثالثة في هويلته لا في وجوده .

(٢٠٨) قوله في حد الطبيعة ليس على أنها يجب في كل شيء أن تكون مبدأ للحركة والسكون معا ، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتي يكون الشيء من الحركة إن كانت ، والسكون إن كان . — يعني أنه إن لم يَعرَف بها أن تكون مبدأ لشيء يتحرك ثم يسكن ، بل للحركة والسكون مفردين ومتماقيين . والوجه الثاني أن الطبيعة تحرك لما يتحرك عن ذاته لا عن خارج ، مثل الحجر النازل ليس الصاعد . وإن شئت أن نجعل النمو بالطبيعة ، وتطلق اسم الطبيعة على ذلك ، وتأخذ الطبيعة على أحد المعاني المذكورة ، فاقفل — يعني القوة النامية إن جعلتها طبيعية .

(٢٠٩) لم يعرف أنطونين أن يقوم الشيء يجب أن لا يكون منه بُد عند وجود الشيء ، ليس أنه الذي لا بد منه عند عدم الشيء . وما يعني أن يكون الشيء ثابتا في الأحوال ، ووجوده لا يكفي في أن يحصل الشيء بالفعل مثل الميولي .

(٢١٠) لم لا يحتاج المجرّد عن المادة في تعقل ذاته إلى ملكة واستعداد ؟

(٢١١) لأن الاستعداد والمهيئة والملكة لطلب صورة غير الحاصلة ، والصورة الحاصلة لا تطلب . وصورة الشيء حاصلة لا تحصل مرة أخرى ، فليس عليه استعداد .

(٢١٢) لم لا يجوز أن يكون واهب الصور جسما ؟

(٢١٣) لأن الجسم ذا الكثرة يختص بوضع وأين ؛ ولا وضع ولا أين له بالقياس إلى ما هو مادة لا صورة لها . أما ما له الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا المبدأ ، وهو الجسم المتحرك بطبيعته . والفرق بينه وبين ما فيه الطبيعة أن ما فيه الطبيعة كالميولي ، وما له الطبيعة كالجسم .

(٢١٤) الصورة بالقوة .

(٢١٥) لم لا يجوز أن يكون الشخص سببا لوجود الشخص على الإطلاق ؟

(٢١٦) لا شيء من الأشخاص سببه غير شخص ، والكل ليس بسبب .

(٢١٧) السادة إذا كانت علة علة المركب ، فليس من حيث هي علة مادية للمركب ؛

والصورة إذا كانت علة علة المركب ، فليس من حيث هي صورته ، فإن الصورة إذا حدثت في المركب كانت جزءا منه ، وباعتبار آخر تصير علة وجود جزئه وهو الميولي . وأما الميولي

فإنه يصير علة بعض الأغراض الجسائية التي يقتضيها الهوى . ويجب أن يُعتقد أن الصورة إذا أخذت جزءاً من المركب فهو من جهة في حيز أجزاء الموضوع .

(٢١٨) إن كان للتحرك حصول في حد من المسافة فهو ما كن ، وإن لم يكن له حصول فبأي معنى ؟ لأنه استمر على تلك المسافة ، ولم يستوعب الحصول في أجزائها . وهذا الفصل يحتاج إلى شرح مُشْتَبِع .

(٢١٩) أي معنى في إيراد الشك الذي أريد ذكره إثر الكلام في معنى الحركة ، وأنها هل تكون في الزمان أولا تكون ؟

(٢٢٠) إن قال قائل : إن الكون في المكان مطلقاً هو الكون فيه آناً ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الإضافة إليه ، والأمر الذي يحصلونه آناً هو أمر كلي مقول وليس بوجوده بالفعل ، بل الوجود بالفعل الكون في هذا المكان —

(٢٢١) [٨٤ ب] القائدة في هذا الشك أن الكون في المكان مطلقاً ليس بحركة ، والكون في المكان آناً ليس له معنى وزمان هو السكون .

(٢٢٢) قيل إنه محال أن يكون الشيء بالقوة من كل وجه ؛ والهوى هذه حالها . الهوى دائماً تكون قد خرجت بالقياس إلى صورة بالفعل .

(٢٢٣) كيف يمكن قرض كلام من يقول إن لفظة الحركة مشككة ؟ لأنه يقول إنما هي مشككة للتقدم والتأخر ، فيجب أن تكون لفظة الكم والعدد مشككة لأجل التقدم والتأخر في الأعداد ؛ لكنه كما أن العدد ليس التقدم والتأخر في أنواعه من جهة العددية بل في الوجود ، فكذلك الحركة .

(٢٢٤) أي محال يلزم إذا كان البُعد للتطور الساري في المادة مع البعد الذي في المادة واحداً ، فلا يكون بُعدان بل واحد ، وهو الذي للجسم ، فلا يكون مكاناً ومتمكناً ؟ بأي تصور أن الأول موجود والثاني لا يكون ، وقد بين هذا الحال في موضع . فأى معنى لإعادته في مكان آخر وعلى نحو آخر من البيان ؟

(٢٢٥) لست أدري في أى موضع ؛ وما لم يدلّ عليه لم يُعرف الجواب .

(٢٢٦) معنى قوله : لا يجوز العقل أن يكون الفصل الحقيقي يعطل عن النوع وتبقى حصة

جنسه له ؛ وبرهان ذلك : لأنه لو كان الجنس يبقى ، والفصل يمتلئ ، بقى الشيء الواحد بالعدد وقد تقرر عليه فصلان ، فيكون الفصل من العوارض لا من الذاتيات . وأى فائدة أن نذكر بعد الكلام في العارض الذى يلحق البدن ، ويوجب أن ينطبع البدن بالمادة مرة ، وأن لا ينطبع مرة . إن هذا الحق هل هو كحقوق المعنى الفضى ، أو ليس كحقوق المعنى الفضى . وأى تعلق لهذه المسئلة بتلك المسئلة ؟ لأنه يجوز أن يكون المعنى الواحد ينقسم بالفصلين إلى نوعين ، فيجوز على أحدهما أمرٌ ولا يجوز على الآخر . وأما إذا اختلفا في العوارض ، وكانت الطبيعة غير مختلفة في النوع ، فأى شيء جاز على أحد الأمرين جاز على الآخر .

(٢٢٧) لم يقل : وما لم يكن في الخلاء جسم موجود فلا يكون له جهة ، لأنه ليس بعض النقط والأحياز الذى فيه محالاً للآخر حتى يكون التوجه إليه سفولاً ، وإلى الآخر علوياً ؛ إنما تختلف الأجسام أو يختلف الخلاء والجسم . — وقال : إن كان الجهة في الخلاء فإما أن يكون مما يصار إليه بالقطع أو يصار إليه بالقطع . وليس رد واحدة من هاتين الحالتين للجهة توجب أن لا يكون في الخلاء جهة .

(٢٢٨) كلام صحيح لست أدرى موضع التشكك فيه . ومناه أن الجهة إذا كانت موجودة فإما أن يُنتهى إليها أولاً يُنتهى . فإن كان لا ينتهى إليها من مكان معلوم مفروض فليس لها وجود وضئى ، فإن بين كل موضع وموضع مسافة متناهية ؛ وإن كان التوجه من ذلك للموضع لا يصح أن يقع إليها فليست بجهة ؛ وإن كانت الجهة يُصار إليها عن خلافها فكيف صار في الخلاء شيء وخلافه من غير سبب غير الخلاء : جسم ، أو أمرٌ في جسم ؟

(٢٢٩) إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقة نوعية محتمل الشركة فيها بوجه من الاحتمال . وأما الحقيقة التى لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تنفرد في التمين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم .

(٢٣٠) لم لا يجوز أن يكون السكون في الخلاء ؟ وما الذى يوجب أن يكون ما يمد فيه الحركة يمد فيه السكون ؟ إن كان يجوز أن يكون الخلاء مؤثراً في الأجسام الصغار ، [١٨٥] وتأثيره في تلك الأجسام يتأثر عنه الكل وبعض الأجسام — فأى السبب في أن يصير

إنباتُ الخلاء بين أجزاء اللاء موجباً حكماً في الجملة من دون الأجزاء ١٢
 (٢٣١) الذي قيل من أن الآلات التي تكون فيها أمور خارجة عن الجري الطبيعي ،
 إنما تكون كذلك لأجل امتناع وجود الخلاء — لم يُبرهن عليه .
 (٢٣٢) إن للحدّ إن عني به الطرف الذي به يتحد الشيء ، فليس بمشهور أن المكان
 بهذه الصفة . وأما أنه غير حق ، فقد بان إبطال قول من قال : إن كل موجود في مكان —
 من مقدماته .

(٢٣٣) قوله : فإن كان الخلاء يأتي أن يشغله الهواء ويدفعه ، فإنه يأتي جذب الماء أولى ،
 فكل الخلاء يفيض الهواء بطبيعته ، ويجذب الماء ، فلم لا يترك الماء المنفوش في الهواء الشاغل
 وظل الهواء الخالي ينزل ؟ وإن كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلاء ، فلم يقل الماء للكب
 عليه القارورة لا يغلب الخلاء ، بل ينحذب ؟ وإسالك التعليل المشتمل عليه أصعب من
 إسالك التعليل المبين .

(٢٣٤) ومنهم من جعل الزمان له وجود^(١) ، لا على أنه أمر واحد في نفسه ، بل على
 أنه نسبة ما على جهة ما لأمر أيها كانت إلى أمور أيها كانت . فقال : إن الزمان هو
 مجموع أوقات ، والوقت عرض حادث يمرض وجود عرض آخر مع وجوده ، فهو وقت
 للآخر أي عرض حادث . — هذه إشارة إلى هذيانات المتكلمين .

(٢٣٥) قول من نفي الزمان : أنه كيف يكون للزمان وجود ، وكل زمان يفرضه فارض
 فقد يتحدد عند فاضه بآئين : آن ماضي ، وأن هو ، بالقياس إلى الماضي ، مستقبل ، وعلى
 كل حال لا يصح أن يوجد ما ، بل يكون أحدهما ممدوماً ؛ وإذا كان ممدوماً ، فكيف
 يصح وجود ما يحتاج إلى طرف هو ممدوم ؟ فكيف يكون للشيء طرف ممدوم ؟

(٢٣٦) قوله : وهذا الشيء الذي هو فيه المتبر هو الوقت الذي يجمع الأمرين . فكل
 واحد منها يمكن أن يحصل دالاً عليه ، كما لو كان غير ذلك الأمر بما يقع في ذلك الوقت ؛ ولو
 كان ذلك الأمر في نفسه وقتاً ، لكان إذا بقي مدة وهو واحد بينه وبين أن تكون
 مدة البقاء وانتهائها وقتاً واحداً بينه ، ونحن نعلم أن الوقت للوقت موجد بين متقدم ومتأخر ،

وأن المتقدم والمتأخر بما هو متقدم ومتأخر لا يختلف ، وبما هو حركة أو سكون أو غير ذلك يختلف ؛ فليس كونه عرضاً لكونه حركة أو سكوناً وهو كونه متقدماً .

(٢٣٧) لو كان حصول الشمس في الأفق وقتاً ، لكان لو بقي حصول الشمس في الأفق قاراً ثابتاً أن يكون الوقت يبقى ، والبقاء يقتضى وقتاً ثانياً ، فوجب أن يكون الوقت الواحد يبقى وقتين ويمتد إلى وقت خارج عنه .

(٢٣٨) الأشياء المتقدمة والأشياء للتأخر بالقياس إلى وقت هوحد مشترك ، — مختلفة ؛ معنى التقدم والتأخر فيها واحد ، فهو لمعنى غير المختلفات ، بل لأمر خارج عنها .

(٢٣٩) ما معنى انقسام الإمكان في قطع المسافة ؟

(٢٤٠) بتبديء حركة مع حركة فصحكم في الوقت أن إحداها لما إمكان أن تقطع مع سكون حركة ثالثة مسافة ما ، وأن الثانية لما إمكان أن تقطع مع ذلك السكون نصف تلك المسافة ، فيكون الإمكان الذي لهذا النصف نصف الإمكان الذي لتلك بالقياس إلى ما يُصدر عنه من قطع المسافة . ولو أخذنا شيئاً ثالثاً يتحرك مثل حركة للتحرك الذي قطع المسافة إليها ، لكنه وقف مع قطع ذلك للتحرك نصف المسافة ، كان لنا أن نقول إن بين ابتداء الأول منها إلى انتهائه تلك الحركة المينة السرعة والبطء إمكاناً^(١) ، وبين ابتداء [٥٨٥] الثاني وانتهائه إمكاناً^(٢) آخر أقل من ذلك ، ويختلف الإمكان بحسب سرعة الحركة وبعطائها ، وإن كان الابتداء والانهاء محددًا بكون بعض الإمكان لأهل وبعضه لأكثر .

(٢٤١) عدد الحركات إذا انفصل إلى متقدم ومتأخر ، لا في الزمان بل في المسافة ، ولا يجوز أن تكون نسبة إلى عدم قطع أو إلى وجود فقط ؛ فإن نسبة وجود الشيء إلى عدم الشيء قد يكون متأخراً كما يكون متقدماً ، وكذلك في جانب الوجود ، بل هو نسبة إلى عدم مقارن أمراً آخر إذا قارنه كان تقدماً ، وإن قارن غيره كان تأخراً .

(٢٤٢) ولم يجب أن يكون هذا الشيء ، المنسوب إليه هذان — الزمان ؟ ليس معنى قبلية العدم وتقدمه على الوجود الذي بعد العدم نفس السلمية ولا مقارنته لوجود الباري ، فإن العدم قد ينسخ الوجود ويكون مع ذلك عدماً ومقارناً لوجود الباري ، وليس له تقدم

ولا قبلية ، فإن التقبلية معنى غير العلم وغير مقارنته للبارى ، وهو أمر غير جميع ذلك ، ثم يتدرج ذلك إلى إثبات الزمان وتصويره .

(٢٤٣) كيف يدمم الآن للعروض أو للفترض ؟ ومعنى قوله : إنه يفسد في جميع الزمان الذى بعده ؟ — النقطة موجودة طرقاتاً لجميع ما هو غير موجودة فيه بالفعل من الخط ، والآن موجود طرقاتاً لجميع ما هو غير موجود فيه بالفعل من الزمان فهو غيره ، فالآن معدوم في جميع زمان هو طرنه ، وليس له طرف غيره هو ابتداء العلم ، إذ لا يتلو الآن آن .

(٢٤٤) في الوجود دفعة ، وما لم يوجد دفعة : — ولكن لم يجب أن يكون وجوده للبدا دفعة أو عدمه ؟ قال : أما الذى لا يجوز أن يبقى زماناً على صفة واحدة فالحركة ، وقيل في باب الحركة إنه الذى يوجد كل آن — يعنى الحركة التى هى القطع .

(٢٤٥) قوله : فالشيء الغير المتحرك إذا تحرك ، والملابس إذا لم يماس ، فالآن الفاصل بين زمانيه إذ لا ابتداء مفارقة فيه ولا حركة ، فبها ماسة وعدم حركة . فما معنى قوله : لا ابتداء للحركة وعند انقضاء هذا الآن ابتداءها ؟ ثم قوله : لا ابتداء للحركة — كلام لا مفهوم له .

(٢٤٦) الابتداء للحركة هو حركة ، لأن كل حركة تنقسم إلى حركة .

(٢٤٧) فرق بين أن تقول إن الزمان تمديد لكل حركة ، وبين أن تقول إن آنيته متعلقة بكل حركة . وأيضاً فرق بين أن يقال إن ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العرض لها ، وبين أن يقال إن ذات الحركة متعلق بها الزمان على سبيل أن الزمان يعرض لها .

(٢٤٨) الأول معناه أن الزمان يتعلق بحركة واحدة في وجودها ثم يُقدَّر كل حركة .

(٢٤٩) الشك الذى أورده جالينوس في الزمان وحله .

(٢٥٠) كيف يصير الزمان سبباً لاتصال الحركة ؟^(١)

(٢٥١) لأن الاتصال بذاته سبب للتصل بغيره ، فإن الكم بالذات سبب لاتصال الحركة .

(٢٥٢) قوله : الحركة في الزمان كالشمرة الأعراض في العشرة . — لأنه عدد لها ،

فالزمان كالبياض ، والحركة كالأبيض .

(٢٥٣) التغير والاستحالة لا يجوز أن يكون < ١ > سبباً للزمان ؟ لأنها لا اتصال

لها أبداً ، فإنه إذا انتهى إلى الضد ففنى .

(٢٥٤) الذى دعا القوم إلى القول بالجزء هو هذه المقدمة التى وضعوها واعتقدوها وهى :
 أن كل جسم فإنه يقبل التفريق ، وكل ما يقبل التفريق فإنما يمكن فيه ذلك لأجزاء فيه ، إليها
 يكون الاغصال والتجريد والاقسام . وأيضا إن كل ما يقبل التفريق ، فكأن فيه قبل التفريق
 تأليفاً^(١) ، فلذا توهمنا التأليف زائلا فنحل إلى ما لتأليف فيه ، وهى أجزاء فأثبتوا بهذا الأجزاء .
 ثم قالوا : وهذه الأجزاء لا تتجزأ ، ودعاهم إلى ذلك اعتقادهم أن الأجسام [١٨٦] مؤلفة
 من السطوح ، والسطوح من الخطوط ، والخطوط من النقاط ، وأن النقطة غير متجزئة ،
 وأثبتوا جزءاً لا يتجزأ ببراہین : منها حركة الكرة على الصفيحة ، فإن تكون فى آن بد
 آن تماس بعد تماس ، فهى إذن تكتفى شيئاً غير منقسم ؛ ومنها حركة خط على خط يكون
 يتماس بعد تماس ، فيكون بأمر غير منقسم ؛ ومنها الشكل فى القاعة الثالثة من إقليدس
 الذى يبين فيه وجود زاوية هى أصغر من كل الزوايا الحادة التى يحيط بها خطوط مستقيمة .
 فهذه البراهين وغيرها أثبتوا لا تجزئتها . ثم تسموا فرقتين : فبين من قال إن هذه الأجزاء
 متناهية ، محتجاً بأنه لو كانت غير متناهية لكان فى انفراد ما يتشظى وجه السماء والأرض ،
 وأيضاً لكانت أقسام انفراد مساوية لأقسام الجبل العظيم ، وأيضاً لكان للتحرك مسافة
 ما لا يبلغ قط طَرَفها لأنه يحتاج أن يقطع النصف أولاً ، وما من نصف إلا وله نصف .
 ومنهم من قال إن هذه الأجزاء غير متناهية محتجاً بأن الأجسام قبولاً للتفريق والاقسام
 لا يقف ، وذلك لأجزاء فيها غير متناهية فيولد القول بالطفرة . والتفكك من^(٢) احتجاج
 الفريقين : لأن أصحاب اللاتناهى لما لزمهم حديث المسافة طلبوا التخلص من ذلك ، فقالوا
 إن المتحرك فى المسافة يتغير ، فلا يلزم أن يلقى الأنصاف التى احتجتم بها ويقطعها ، كأن
 طرف الرمح^(٣) ودائرة تُقَرَّب من القطب إذا تحرك واستمات الدور يكون فى زمان واحد ، وإنما
 يمكن ويصح بسبب طَوَّرات تكون للقريسة أقل وللأخرى أكثر . وأصحاب التناهى لما
 أحسوا بالطفرة واستغنوا قالوا : ليس الملة فى ذلك الطفرة ، بل الملة فيه أن البائة الصغرى
 هى أكثر سكنات والكبرى أقل سكنات ، إذ عندهم أن اختلاف الحركات فى السرعة

(١) مى : تأليف .

(٢) فى ؟

والبطء هو بتخلل السكبات ، فجعلوا الرخى متضككة عند الحركة . وهذه التقديمات والبراهين والاعتراضات كلها مستحيلة .

(٢٥٥) إنما يصير المعلول سببا لوجود الملة في النفس مع استحالة أن يكون المعلول سببا لوجود الملة لأن التقديمات هي مُدَّات للنفس في قبول النتيجة ، وللمد لا يجب أن يكون مقدما بالطبع ؛ والأمر في الذكر كذلك .

(٢٥٦) المين إنما لا تدرك المقولات ، لا لأنها عين ، بل لأنها جسم . والدليل على ذلك سائر الحواس .

(٢٥٧) وجود زيد الجزئي علة لعلى به ، فلهذا يبطل مع بطلانه . فإن قيل : فهل يعلم الأول أنه الآن معدوم ؟ فنقول : إنه يعلم عدمه كما يعلم الآن لا من حيث هو مشار إليه . وهذا كما يقال : إنه هل يعلم أن هذا الآن موجود من حيث هو مشار إليه ؟ فيقال : لا .

(٢٥٨) النفس بعد الفارقة لاشك أنها تشعر بذاتها ؛ لأن شعورها بذاتها ليست بأكلة جسمانية ، فيكون التذاذها وتأذيتها بذاتها بحسب كمالها وقصانها وهي فيها بين عرض لانهاية له .

(٢٥٩) اللذة تكون بالمشاهدة ؛ والمشاهدة بأن تشغل النفس بقوة واحدة وتستعمل

قوة واحدة دون سائرها ؛ وهذا لا يكون في حال الحياة ؛ فلهذا لا يلتذ الإنسان بكأله ولا يألم بنقصانه إلا بعد الموت .

(٢٦٠) كل ما يقل ذاته موجودة ، عقله لذاته ، وذلك لأن الصور المقولة لغيرها وجودها له هو بينه معقوليتها ، وكذلك كونه عاقلا لذاته وعقله لذاته .

(٢٦١) النفس ما دامت في البدن لا يتخلو من أن تشعر بغير ذاتها مع شعورها بذاتها ، إذ لا يتخلو من استعمال قوة أخرى من القوى النباتية مع شعورها بذاتها ولا تكون فارغة ألبتة .

(٢٦٢) الرخى 'جسم متصل واحد ، غركتها [٨٦ ب] واحدة ، والمسافة واحدة ، والاختلاف بين الطوق وبين ما على القطب بالفرض ، إذ لا جزء فيه بالفضل ، وإن اتصل به جسم كان حركة الجسم الثاني بالتعرض .

(٢٦٣) الاستدبر يخالف المستقيم في النوع لا بالشخص ، فإن أشخاص النوع الواحد تختلف بموضوعاتها أو بأعراض تقارنها : أولية وأوليست بأولية ؛ ومقارنة المستقيم للاستدبر ليست

كذلك ، فإن هذه المقارنة قد توجد بين مستقيمين وبين مستديرين ، وليسا برضين كيف اتفق ، فإنهما يلحقان انطط لحوقاً أولياً . فإما أن يكونا فصلين أو عرضين أوليين . فإن كانا فصلين فقد توثقا ؛ وإن كانا عرضين أوليين ، فإما أن يكونا لازمين فيستوى فيه أشخاص النوع فيكون دليلا على الفصل ؛ ولا يجوز أن يكونا غير لازمين لأن ما يكون غير لازم لا يستوى فيه أشخاص النوع .

(٢٦٤) إثبات الجوهر المفارق على الطريقة الرشيدة من خطه : — الطريقة الأصلية البرهانية هي ما عرف في كتاب «الشفاء» من أن الوجود مفتقر إلى مبدأ واجب الوجود ، لأن الوجود منقسم إلى ممكن في نفسه وواجب في نفسه ، فيُردُّ الممكن إلى الواجب .
(٢٦٥) بيان قول أرسطاطاليس في الجوهر المفارق : إنه ينبغي أن يكون من غير عنصر ، لأنه ينبغي أن يكون مؤبداً .

(٢٦٦) من خطه : يعني بقوله : المنصر ما يخالطه ما بالقوة ؛ ويعنى بالمؤبد مؤبد الذات وما للذات ؛ ومن هذا القدر لا يلزم غير هذا القدر .

(١٦٧) سئل : واجبية الإنسان لم تُقدم إن لم يميز أن يُقارنها بجواز العدم ؟
(١٦٨) الجواب من خط الشيخ أبي منصور بن زبلة رحمه الله : واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها بجواز العدم مع ذلك الشرط ، بل جواز العدم مطلقاً لأنها ليست واجبية مطلقة بل بشرط وجود الملة . فالواجبية المطلقة لا تقارن بجواز العدم مطلقاً ، والذي يشترط مع ذلك الشرط .

(٢٦٩) لم يجب في البسيط أن يكون عقلا ، وأن يكون يعقل ذاته ، وأن يكون يعقل ما يلزم ذاته من مبادئه إن كانت له مبادئ ، وأن يكون يعقل تواليه ؟ من خطه : أما إنه لم يكن البسيط المجرد عقلا ، وبأي تجريده يكون ، ولم يعقل ذاته فقد كتب في «مباحثات الصديق»^(١) ما فيه كفاية . وأما اللوازم فيجب أن تعلم أن بعضها لوازم من غير شرط خارجي ، وبعضها لوازم بشرط خارجي . مثال الأول : كون الثلث للتساوي الضلعيين متساوي الزاويتين ، ولعل هذه تنحصر للأشياء في حد محدود . ومثال الثاني : كون الثلث متساوي الزوايا لثلاثتين ، وتنأصف الزوايا الأربع . ومثالها ليست إلى غير النهاية وهذه بشرط اعتبار للمعتبر . فإما أن

يكون هناك مساواة من زواياها لزوايا موجودة أو مقادير أخرى فليس ، وإنما الموجود كونه بحالة هو بها بحيث إذا قل به كذا كان وهو كونه مثلثاً ؛ فكونه مثلثاً هو بحيث يتبع لاعتبارات لا نهاية لها . وأما الصفات الموجودة فيه فغير أمثال هذه الصفات التي تتبع الاعتبارات ؛ وكونها مقولة من صفاتها للموجودة لذاتها ، لا الاعتبارية ، ويكون من لوازمها ليس من مقومات ذاتها ، وليس كون هذه الصفات مقولة إلا كونها موجودة فيها يوجد فيه الجرد عن المادة .

(٢٧٠) كيف يصح أن يقال إنه يعقل ما يلزم ذاته ويتلوه ؟ فإن الأشياء التي تتلواته وتلزمه ؛ إما أن يكون إتيانها له على أنها تكون به موجودة ، فيلزم أن يكون موجوداً فمقل ؛ أو يكون إتيانها على أنها ماهيات مطلقة ، فيلزم أن يكون للماهيات المطلقة سبب ؛ وقد قيل إنها لا يكون لها [١٨٧] سبب .

(٢٧١) من خطئه : قوله الإتيان ، يعنى به إتيان الوجود ؛ وإتيان وجودها يكون بعد وجودها ، وكونها مقولة هو ماهيتها وما يلحق ماهياتها من اللوازم كيف كانت ؛ ومن لوازمها أن وجودها يكون عن مبدأ كذا ، وهذا غير نفس وجودها ، بل أمر بالذات قبل وجودها ، وإن لم يكن بالزمان وهو يعقلها من حيث هي ماهيات بهذه الصفة ؛ وهذا غير عقلها لها موجودة ، بل هو عقل مركب - مثلاً - عن عقل ماهياتها وعقل ما يلزمها من استمداد بالقياس إليه ، فليس هو سببها لها من حيث هي سبباً لأن يعقلها ، ولا هي متبعة لها بماهياتها مطلقة بل بوجودها ؛ وكونها مقولة له كان أمراً قبل وجودها ووسيلة لماهياتها إلى وجودها . ثم إذا عقلها موجودة فليس هو العقل الذي هو مبدأ لصورورتها موجودة ، بل كأنه عقل مركب من الأول ومما لحقه من الوجود ، وتمقل ذلك لا منها موجودة ، بل من نفسه ، ومن كونها مقولة له ، ومن عقله كون ما يعقله الضرب من العقل الذي يعقلها به موجوداً .

(٢٧٢) فصل من كلامه رحمه الله بخطئه : أن يكون الشيء متحركاً ليس هو أن يكون محركاً ، ولا هو مقوم له ؛ وإلا كان كل متحرك يلزم أن يكون محركاً ، ولا هو لازم له حتى يكون كونه محركاً يلزمه كونه متحركاً أو كونه متحركاً يلزمه أن يكون محركاً - وإلا لعرض ما قلنا . فإذا مقارنة أن الشيء محرك لأن الشيء متحرك ، مقارنة أمر عارض لا مقوم ولا

لازم مطلق . وإذا كان كذلك لم يكن المبدأ الذى به يكون الشيء متحركاً ، كأن ذاته أوقوة لذاته هو المبدأ الذى به يكون الشيء محركاً . ولا يجب فيهما الاقتران إلا بالعرض ، فيكون إذاً في كل شيء مبدأ أنه محرك ، وهو الجهة والحشية التى بها هو محرك غير مبدأ أنه متحرك وهو الجهة والحشية التى بها هو متحرك ، والحرك ذاته هو متحرك ، وكل متحرك فبدأ أنه متحرك غير مبدأ أنه محرك بالذات . وكل ما كان مبدأ أنه محر . غير مبدأ أنه متحرك فإنه يحرك بغير ما به يتحرك ، فالحركة ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، ولا شيء عما هو محرك ذاته بذاته فإنه يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، فالحركة ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك . وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فالحركة ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ؛ وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فليس محركاً لذاته بذاته .

(٢٧٣) مسألة : هل يجوز أن يقال إن النفوس البشرية لم تزل كانت دائمة الوجود ، إذ كانت من حيث ذاتها هي مجردة عن المادة ، وإنما احتاجت إلى المادة والبدن لا لوجود ذاتها بل لتكميل ذاتها الذى يكون لها بعد ما لم يكن ؟

(٢٧٤) الجواب من خطه : قد بينا في «المباحثات الصديقية» أن الشخص لطبيعة النوع الواحد كيف يمكن أن يكون ، ومن هناك تبين أن النفوس البشرية لا تتكرر أشخاصها بالفعل ما لم تقع نسبة إلى عنصر ووضع ، ثم من المحال أن يكون شيء دائم يتوقف طلبه للسكال ، أو حركته إليه هذا التوقف كله — فحينئذ يتنبه .

(٢٧٥) سئل عن قوله في كتاب «الشفاء» : إننا نشاهد الأرض لو بقيت دائماً ولم يعرض عارض لكان يوجد عن قوتها سكون دائم . فقال : السكون عدم وليس فعلاً ، وليس مما ينقسم إلا بالزمان ، وكذلك ليس ينتهى إلا بالزمان ، وذلك الزمان قد وُجد عن قوة أخرى هي فاعلة الحركة ، فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل ، ولا لو صدر فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة ، بل بسبب قوة أخرى بفعل الزمان الغير [٨٧ ب] المتناهي الذى به يكون السكون غير متناه لا بذاته .

(٢٧٦) سئل : كيف تدخل النفس في جملة علم الطبيعيات ، وكيف يُحمل عليها أنها كال ؟ فقال : النفس من جهة ما هي حركة البدن وفاعلة به — ينظر فيه الطبيعى ؛ وأما النظر

في جوهرها فالأولى أن ينظر فيه الإلهي . إلا أنه أريد أن يتكلم فيه في آخر الطبيعي كأنه
 خلوص ما إلى الإلهي ؛ وأما كونه كال جسم طبيعي فهو محمول على النفس النباتية والحيوانية
 على الإطلاق ، وعلى النفس الإنسانية من حيث هي نفس إنسان لا من حيث هي نفس
 ناطقة إنسانية كما يحمل المولود على الإنسان ، فإنه من لوازمه التي توجد في أول وجوده .
 (٢٧٧) شرح الحال فيما أشير إليه من اطلاع حقيقة ذات الأول على العقل من حيث
 يجب لها الطالع على كل مستند قابل وجوباً من جهته ، فيكون إدراكه من حيث ينال
 عنه قطع من غير وجوب من ذات العقل ولا لقيّة .

(٢٧٨) ولمّ جل الجمهور مثل هذا الإدراك في التصورات والتصديقات ناقصة غير
 مكتنه ؟ الجواب من خطه : الحق الأول يطلع على النفوس من حيث يجب لها الإشراف به ،
 وذلك أن يطلع بالحد الأوسط ابتداءً من غير طلب ، ليس بالنتيجة مفردة .

(٢٧٩) سئل عما قيل في كتاب « الشفاء » والذي قال : إن المحرك غير متناهي القوة
 الغير الجسائي . الذي يحرك جسمًا لا يتخلو إما أن يفيد حركة ، وإما أن يفيد قوة بها يتحرك .
 فإن أفاد قوة ، فقد أفاد قوة غير متناهية للجسم ، فيلزمها أن تنقسم ويمرض ما ذكرتم ؛ وإن
 أفاد حركة فقط فهو قسر ، ولم يكن أيضاً للجسم قوة تحرك غير القوة الفارقة ؛ وهذا غير
 مستمر ؛ فإنا نعلم أن لكل جسم قوة تحركه حتى الأفلاك . الجواب بقطعه : لم تُفد قوة غير
 متناهية ؛ وذلك لأنه عند المساعدة تكون تلك القوة مما لا يبقى بذاتها ، بل هي متعلقة بما
 يفيدها ، فلو لا ذلك لم يبق غير متناه فيفعل غير متناه . وأما على سبيل الحقيقة ، فإن الانفعال
 الذي يمرض لهذا الجسم في نفسه حتى يحرك هو تحيل بعد تحيل متصل يمرض عن ذلك
 لفارق فيتصل ثم تتصل معه الحركة ولا يكون شيئاً واحداً مستقراً .

(٢٨٠) سئل عن موضوع العلم الطبيعي : الجسم بما هو متحرك وساكن ، وقد ينظر
 الطبيعي في اللاحية وسائر ما للجسم من جهة ماله كم — فقال : العلم الطبيعي ليس ينظر
 في اللاحية من جهة ماله كم مطلقاً إلا على سبيل إدخال علم غريب ، بل ينظر فيه من جهة
 أن غير المتناهي هل يتحرك أو يسكن أو يزيد وينقص ، وكيف تقبل الأجسام القسمة للفرقة .
 وأما القول في أن الجسم لا يتركب بما لا يتجزأ ، وأنه لا يجوز أن يكون متناهيًا لا من طريق
 الحركة والسكون — فليس بطبيعي ، فذلك يتكلم في الثاني منهما في كتاب « ما بعد الطبيعة » .

(٢٨١) مسئلة : على أى وجه تصور النفوس المادية للعقولات ؟ فإنه قد أوجب لها تصور لتلك ، ولكن لامن حيث هى معقولة . — الجواب من خطه : كما تقبل المادة المنصرفة للمانى التى من شأنها أن تعقل ، ولكن غير مجردة لأنها تقبلها مخلوطة بالأشياء التى يحتاج أن تُجرد عنها حتى تنهيا للعقل ، فكذلك التخيل يقبلها وذلك من حيث هى معان ، لامن حيث هى معانير مجردة .

(٢٨٢) قال فى موضع : إن النارية فى اللقى والأبدان ليست هى من القوة بحيث لا يمكنها التصفى ، قليل عليه : إن قال قائل إنها لصغر أجزائها لا يمكنها التصفى ؟ فأجاب : صغر الأجزاء فيما ليس بمغصور من المانع الكبير ، لا يمنع التصفى . الدليل عليه أن اللقى إذا لم يلتصقه الرحم زالت [١٨٨] خُثُورته وخرجت عنه القوة النارية والهوائية وبقى ماثياً . إنما يحبس الشيء لصغر أجزائه إذا كان الفاسر أكثر منه فى القدر والقوة ؛ وليس فى اللقى كذلك .

(٢٨٣) وسئل : لم لا يجوز أن يكون اجتماع الماء والأرض فى اللقى على سبيل النشف ، وتعلق النار بهما كتملقها بالحطب أو بالنورة ؟ فأجاب : النشف يكون لإخلاء الهواء للماء مكانه الذى وقف فيه لضرورة إخلاء وعدم البدل . وقد ذكر فى موضع آخر أن للأرضية والمائية جواراً فى الملازمة ليس لغيرهما لاتفاق الليل وتعلق النار بالحطب ، من كلام من لا يعرف أن النار تحدث من الحطب ثم تفارقه على الاتصال حدوداً وانحصالاً ، ولا تعلق هناك البتة . فليس هناك واجد بالعدد يلزم واحداً بالعدد ، بل هو كالماء الجارى على الاتصال يتحدد . والنشف يمرى بين الماء والأرض على السبيل المذكور ، وليس فى اللقى جوهران فقط لها ميل واحد ، بل جواهر مختلفة للميل وكذلك فى التكوّن منه .

(٢٨٤) سُئل قليل : إن قال قائل إن الدليل على أنه ليس يحتاج للزواج إلى شيء حافظ أن جسد الميت تبقى الاستقصات مجتمعة فيه زماناً بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ ؛ فلو كان سبب هذا الاجتماع النفس لوجب أن يتفرق عند الموت وليس كذلك ؟ فأجاب : الذى نقوله من أن جسد الميت يبقى منحصفاً مدة — كلامٌ يحتاج فيه إلى تمييز ، وذلك لأن الحيوان فيه مزاج وهيئة وقدر من العناصر ما لم يستحل للزواج ومقادير العناصر والهيئة الأصلية ، فإنه لا يموت ؛ فإذا مات بقى فيه لونٌ وشكل ليسا بما لا يتصفان إلا بالنفس ، ولا النفس فقط حافظ لها ، بل إن كان ولا بد فسببٌ فاعلٌ بعيد يؤدى ضربٌ من حركاته

إلى ذلك اللون والشكل كالبناء والبيت ، ثم يكون الحافظ لذلك سبباً طبيعياً آخر قد يوجد في الحيوان وغير الحيوان فينحفظ في البيت بحسب الحس مدة ما ، في مثلها يمكن أن تتحرك العناصر تمام حركات الاقتراق ، وذلك لأن الجامع إذا خلى لم يحصل التفرق دفعة بل في مدة يمكن أن تتحرك فيها المخلوطات إلى الانفصال حركة سريعة إن كان العمر قليلاً ، أو بطيئة إن كان العمر كثيراً ، ويسبق إلى التقعر فيها ما من شأنه أن يسبق ، ويتأخر ويبطئ ما من شأنه أن يبطئ . ولما كان البدن الحيواني سرعياً من عناصر متضادة وموضوحاً عند الوسط ، كان المبادر إلى المفارقة هو الجوهر الهوائي والناري ، ويبقى الأرضي والمائي غير سريعين إلى الانفصال لايفارق الجهة ؛ وبالأرضية والمائية يمكن أن يحفظ الشكل لا سيما بحسب الحس ، وكذلك اللون . وإذا اختلطت الأرضية والمائية في قرب الوسط من العالم لم تشارك المائية إلا بالقسر يتصعد أو ينحدر أو ينفث من غيره ، فلهذا يبقى جسد الميت أقرب إلى صورة محفوظة مدة في مثلها تتحرك النارية والهوائية إلى الانفصال ، ثم يبقى مدة أخرى أبعد من تلك الصورة تنصرف في مائية هواء العالم وتاريتها حتى يحلها أو ينشفها . ولما لم يجب أن يكون مع زوال الحافظ من غير زمان انفصال المجموع بل وجب أن يتوسط زمان فيه تنفصل أجزاء المجموع متحركة ، إذ كل حركة في زمان وكل اقتراق بمحركة ، — لم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلاً بحسب الحس دليلاً على أنه ينحفظ بلا حافظ . على أنك إن حققت لا تجده ، وقد فارق الحياة ، وهو في آن من الآتات على ما كان في حال الحياة ، لافي اللون ولا في الشكل فضلاً عن غيره ، بل ذلك بحسب الحس . وأما الحقيقة فلهذا الانحفاظ ، بل إيمان في التغير مستمر في جميع مدة [٨٨ ب] فارق فيها الحافظ أو في كل آن منه لا تجده كما كان حقيقة وإن كان حساً .

(٢٨٥) كلام في الإعادة : إذا كان الوقت ليس إلا عرضاً يؤقت به من يجوز الإعادة على كل عرض ، يجب أن يجوز أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشيء والوقت واحداً بالمدد بسينه ، فلا يكون هناك عود لأن المود يقتضى الثانية الوقت بالمدد . فالوجود في وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل : ويجوز ذلك في أشياء دون أشياء — فإنه مؤاخذ بأشياء بطول ذكرها . على أن الحق أن القدر العقلي الصحيحة لا تحتاج أن تتجشم الاحتجاج في إبطال هذه المقالة فإن هذا التجشم مُبْذَلٌ . وإن صريح العقل أن

المورد إنما هو ثابت موجود إلى مثل حالة كان عليها ، وأنه حيث لا موجود ثابت الوجود في حال وأخرى مثلاً فلا عود ، وأن ما عدم فإنما يحدث مثله لا هو ، حكماً لا نشك فيه .

(٢٨٦) سئل : لم يجب أن يكون لكل نوع كالإنسان وسائر الحيوانات حلة من خارج ؟ الجواب : الحديث فيه ما سمع وعلم أنى أصور الجواب الحق فيه إلى وقت ؛ وأما على الظاهر فما هو معمول بنوعه فيلته من غير نوعه .

(٢٨٧) اعترض عليه في بعض مسائله قائل : إن المزاج يدرك في حال ما يستحيل . فقال : يجب أن يتأمل ما الذى يدرك : أمزاج أم شيء غير المزاج ؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنما يدرك المزاج شيئاً^(١) غير المزاج فهو المطلوب ، وإن كان المدرك هو نفس المزاج فإما المزاج الذى بطل ، وإما المزاج الذى حدث . ومحال أن يكون ما بطل مدركاً . والمزاج الذى حدث هو المزاج الذى وقع إليه الاستحالة ، واستحالته زمانية ، وإدراكه آتى^٢ . فإذاً إنما يدرك لا من حيث ما يستحيل ، بل من حيث وقت وقوعه إليه الاستحالة في زمان مضى ومن حيث حصل هو في آن أوفى زمان حصولاً غير مستحيل ، فليس إنما يدرك من حيث يستحيل . والمجب من قوله لم قال إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو قلعه نظر أن المزاج إذا استحال بقى للعضو مزاجه الأصلي والمزاج الطارئ معاً . وهذا لا يمكن ، بل في حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة وإن أفرط .

(٢٨٨) وقوله : لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج ذلك العضو — قول عجيب ، كأنه قد شك في أن ذلك المزاج لتلك العضو ، وحسب أن المزاج الطبيعي يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره ؛ بل يجب أن نعلم أن المزاج دائماً واحد : إما طبيعي ، وإما مستحيل ؛ وأنه إن كان مزاج هو الذى يدرك هو المزاج المستحيل ويدرك نفسه فيكون في حال المزاج الطبيعي لا مدرك البتة ، لأنه لا يدرك ذاته ولا يبقى عند المزاج التريب حتى يدركه ، إنما المدرك والمدرك هو المستحيل قطعاً ، ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شرح .

(٢٨٩) فصل . من كلامه بخطه : سئل : ما البرهان على أن القوى الشوقية والإجماعية جسمانية ؟ فأجاب : الإجماعية الوهمية هي القوة التي يتأذى إليها أثر الجزئي فيحركها إلى

التحريك بأن تنفعل عن الجزئى — وهذا الجسمانى . ويدخل فى هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها بطم أو راحة أو خيال منها فينفعل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية إنما يكون مبدأ للحركة والإجماع بعيداً لا قريباً ، ويحرك من جهة رأى الكلئى — فذلك شئ آخر . (٢٩٠) البيان الحقيقى لكون الأول مبدأ للوجود وللجوهر : فإن الأوائل إنما بينوا أنه مبدأ للحركة فقط . الجواب بخطه : بلى لقد تعرضوا لبيان كونه مبدأ للحركة تعرضاً وانحماً وبالقول ، وتعرضوا للآخر تعرضاً كأنتمريض وكالشئ بالقوة . ثم إنما هو مبدأ لا للوجود [١٨٩] كله ، بل للوجود الممكن ، فإن عنى بالجوهر ما له ماهية وجودها لا فى موضوع لزم أن يكون الوجود من لوازمها الغير المقومة ولا يكون من لوازم نللماهية لأن العلة الموجودة هى التى تقتضى الماثل الحاصل ولا تكون قبل الوجود موجودة . ولهذا بسطت يندرج فى هذه الإشارة . فبقى أن يكون من لوازمها الخارجة . وإن كان مركباً من هيولى وصورة وقابلا للقسمة فقد تجافى عنه الوجوب بالذات ، إذ وجوبه بالغير .

(٢٩١) هل تعقل العقول ذواتها أولاً ثم ما يلزمها من وجود مبادئها ، أو إنما تعقل أولاً مبادئها ثم من مبادئها ذواتها ؟ وبالجملة ، ما الذى يجب أن يقال فى إدراك العقل لما فوقه ؟ الجواب من خطه : تعقل أولاً ماهياتها موجودة وتتوصل إلى المبادئ من وجودها ، ثم تنعطف فتعقل ذاتها جزءاً من مقول أنها وجدت من الأول . والشئ قد يعقل مرتين : مرة مفرداً ، ومرة باعتبار مقارنة من حيث المقارنة .

(٢٩٢) سئل : قيل إن واجب الوجود فى إدراكه لذاته له ذاته ، ومعنى ذلك أن شئاً من الأشياء لا يتعين وجوده إلا بلوازم وأعراض ، فهذا المتعين الوجود يحصل لتلك الحقيقة : هل هناك النيلية ، أم لا ؟ الجواب : إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية يُحتملُ الشركة فيها بوجه من الاحتمال ؛ وأما الحقيقة التى لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تقتضى فى التعين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم

(٢٩٣) سئل : لم لا يجوز أن تكون الصورة الحاصلة فى المدرك غير صورة المدرك أو استحالته وتغير يمرض فى العقل يؤدي إلى إدراك الصورة ، لكنها مؤدية إلى إدراكها كالشمس التى يكون ما يقع عليها من الأجسام بألوان مختلفة وليس لها لون ؟ الجواب : من الجائز هذا ، فإنه يعرض للعقل تصورات وأشياء كالاستحالة إلى أن يحصل له معنى المقول . فإذا

حصل له معنى العقول فذلك حقيقة العقول ، وحقيقة المقول ماهيته ؛ فهناك هو مدرك للمقول .
 (٢٩٤) ما حقيقة العقل وماهيته في ذاته التي يلزمها أن تكون عقلا ومعتقلا ؟ فإنه لا بد من حقيقة بسيطة غير كونها عقلا ، ثم يتبعها أن يكون عقلا وعقلا ومعتقلا . ويُبين ذلك بأن قيل : وذلك أن العقل : إما أن يُعنى به جوهر الذات الذي من شأنه أن يعقل فيكون في ذاته عقلا ، وبالقيلس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عقلا ؛ وإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ؛ وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعدادها . الجواب من خطه : أما كونها عاقلة لنفسها فأمر دائم يكون به الشيء في نفسه عقلا بالعقل ومعتقلا بالعقل وكونه عقلا أنه مبدأ مجرد تُتصور فيه ماهيات مجردة ، وكونه عقلا بالعقل هو أن مجرداً ما — لا يباينه ؛ فإن كان ذلك المجرد ذاته ، كان مفهوم أنه عقل مفهوم وأنه عاقل لذاته ، ومفهوم أنه عقول ، وبهذا نشر بنواتنا وتقلها نوعاً من العقل مخلوطاً أولاً خلطاً عقلياً ، ثم تنتقل إلى نمط آخر من عقل ماهيته لقواتنا عامة باعتبار ما ، ذلك الاعتبار أيضاً صورة عقلية ، وهو تخصيص النظر . فاهية العقل الجوهرية من حيث هو عقل أنه موجود لا في موضوع مجرد عن الوضع والحركة ، ولست أعني بالموجود الموجود بالعقل ، بل الشيء الذي من شأنه أن يكون وجوده لا في موضوع ، فقد علم أن الجوهر بهذا يكون جوهرًا حيث علم . فالشيء البسيط المجرد عن الوضع والحركة القائم لا في موضوع هو العقل في نفسه من حيث هو عقل . ولله في نفسه ماهية وقوة ما بها جوهرية وبهذا عقلته . ولولا أن عقلته لازمٌ مُتَسَرَّ وجودٌ عقول كثيرة ، بل العقول [٢٨٩] ماهياتها الذاتية ، لعلها أن تكون قوى مافارقة ، لها أفعالٌ بوجه ، وتكون عقولاً لأنها مجردة . وأما العقول باشتراك الاسم فهي أحوالٌ لنفس كالقيل الميولاني والعقل بالملسكة وليست قوى قائمة بنواتها .

(٢٩٥) مسألة : لم يجب أن يتوسط بين الأول وبين الموجودات تمثله لما حتى نجيب بتقله لها ؟ ولم لا تكني ذاته في صدور الأشياء عنه ، كما كُتبت في كونها ممكنة عنه ؟ وما تأثير التنقل في الوسط ، لا سيما وقد علم ما أمكن وجوده عن الأول فيجب أن يوجد عنه لا ينتظر به شيء آخر ؟ الجواب من خطه : إذا صح أن للأول صفات لازمة لذاته ، وصح أنه مبدأ الموجودات الخارجة عنه ، وصح أنه لا يلزمه في بساطته إلا واحد — فن الواجب أن يكون أحد اللازمين قبل الآخر ، وليس يُستَم أن كل ما أمكن وجوده عن الأول فيجب

أن يوجد بلا انتظار شيء آخر ، بل ما أمكن وجوده عن ذاته بلا واسطة ، وهي صفات ذاته التي لما كانت غير مبيانة لذاته كانت مقولات بالفعل .

(٢٩٦) إذا كانت الصورة هذه ووجب عقله لداته ولكونه مبدأ في هويته للأشياء ، وكون الأشياء الممكنة متعلقة به ، وهذا معقوله ، وكونه عقلا لما صفة له كان كونه عقلا نفسه من شأنها أن يكون علة لشيء آخر به يصير مبدأ بالفعل له .

(٢٩٧) مسألة : قيل إن أول الثنائية في المبدع أن له في ذات الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجوب ، ومن هذين تألفت هويته موجودة . فإن كان الأمر على هذا ، فإين حقيقة ذاته التي يلزمها الإمكان والوجوب ، سواء كان تلك الذات عقلا أو حقيقة يلزمها أن تكون عقلا فيلزم لاحالة التثليث . الجواب بخطه : الإمكان من لوازم الماهية تقتضيها الماهية كما تقتضي الماهية أشياء كثيرة مثل ما يقتضي الثلث كون زواياه مساوية لثلاثتين ، وكما تقتضي الماهية أجزائها ؛ فإذا وجدت الماهية التي لا يسبقها إمكانها وجد لها ذلك الإمكان من حيث هو موجود لا من حيث هو مقتضى الماهية ؛ والشيء من حيث هو موجود غيره من حيث هو مقتضى الماهية . فاما إن كان إمكانها سبقها موجودا لماهيتها ، فلا . وهذا سر . ويكاد أن يكون لما تسبقه ماهيتها إمكانان . وأعني بقولي : « الوجود في الأعيان » ليس الوجود الذي يتم حالتي الماهية : عينا ومعقولا ، فذلك الوجود لازم دائما للماهية أيضا ، وليس كونها شيئا وماهية هي كونها ذلك الوجود . ويعلم ذلك لاختلاف المفهومين ، وأن أحدهما موضوع للآخر .

(٢٩٨) كيف يكون الإمكان من لوازم الماهيات ، وهل يدخل ذلك في الإبداع أم لا يدخل فيه ، فيكون شيئا بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ؟ الجواب عن خطه : اعتبار أنها ممكنة غير اعتبار أن إمكانها موجود عينا ، كما أن اعتبار أن الثلث مساوية زواياه لثلاثتين غير اعتبار أن ذلك حاصل مع عدم الثلث ، بل هذا مقتضى الماهية ، وهو غير الموجود بالفعل للماهية ؛ كما أن الماهية غير الموجود بالفعل ماهية في الأعيان مفهوماً ولزوماً . (٢٩٩) سُئِلَ عن الفرق بين الوجود وبين الواجبة ، فقال : الوجود لا يقتضي امتناع مقارنة جواز عدم .

(٣٠٠) وسُئِلَ عن نسبة الوجوب إلى الإمكان ، فقال : نسبة تمام إلى نقص .

(٣٠١) سُئِلَ : لم صار بعض القوى يدرك ، وبعضها لا يدرك ؟ فأجاب : هذا شيء .

لست أحصله بعد ، والذي أظنه هو أن الإدراك هو تحصيل ما للصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته [١٩٠] . على أنه لا خلا للمدرك لنفسه عن شيء له إضافة ما إلى ما ينتزع عنه أو يلقى عليه ، وإذا كانت القوة هي المبدأ الأول ، للجسم أو لفنير الجسم ، به يصير قابلاً حافظاً لمثل هذه الصورة ، لا بالعرض كالتفاعل بوجه ما ، ويكون بحيث لو لا هو لما كان الشيء بهذه الصفة ، وإن عدم سائر لواحق الشيء فهو الذي إليه تنتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التي بها يدرك ؛ والمدرك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه لا بالعرض ، وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره .

(٣٠٢) سئل البيان على أن الإدراك هو حصول صورة المدرك في المدرك ، فأجاب : كل ما لم يتمثل لي معنى حقيقته ، فليست أدركه . وذلك المتمثل إما في نفس الوجود ، وإما في أنا . ولو كان في نفس الوجود لكان كل موجود قد تمثله ، وكل مدوم فلا أدركه ولا أتصوره ، والتاليان محالان ، فبقي أنه متمثل المعنى في ومتمثل حقيقة في .

(٣٠٣) مسألة : حكم بأن مبدأ الأشياء لما كان باقياً بذاته وحفا بذاته صارت الأشياء كلها نازعة : إما بالاختيار ، وإما بالإرادة ، وإما بالطباع — إلى حب البقاء وطلبه بالشخص أو التنوع ؛ فلم وجب ذلك ؟ الجواب من خطه : يُسأل عن مثل هذه الأشياء أفلاطن ، وأما أنا فأرى أن الأول فليس للماهيات صفاته الشريفة من الوجود والوحدة والثبات والبقاء ؛ وكل ما له شعور فهو يفر بالطبع عن أضدادها ، لأن الأول وصفاته معشوقان بالطبع لا بالهالة والسبب . ولكل مما يدرك منها معشوق : فالأول لمن يناله بشعوره وهو بعض الأشياء والصفات لمن ينالها بشعوره ، وهو أيضا بعض من الأشياء أكثر عدداً من الأول ، وربما كان عدة شاعرين مختلفين بصفات مختلفة ، فاختلف عشقها وطلبها ، فتنازعت كالشهوة والغضب ، وربما كان الأضعف نبلا الأقوى فعلا لما هو بخلافه عن طلبه كهاتين والعقل . وأما مالا شعور له فقد حصلت العناية الأولية طبيعية منساقة إلى حفظ ما ينال من ذلك ، واستمادته إن فات لفضل الرحمة الواسعة حتى يكاد مالا شعوره يشبه ماله شعور ، كما يكاد من ذوات الشعور مالا عقل له يشبه ماله عقل .

(٣٠٤) سئل : لم لا يجوز أن يكون المرض المهيئ للمادة لقبول الصورة نفساً ؟

الجواب : هذا يجوز ، ولكن يكون مهيئاً لقبول غير الصورة المقومة ، لأن النفس النوعية إذا اتحدت بالهيولى تمّ النوع .

(٣٠٥) سئِلَ : ما البرهان على أَنَّا قد شعر بذواتنا شعوراً عقلياً ، لا بألة جسمية أو قوة وهمية ؟ فأجاب : البرهان عليه أَنَّا يمكننا تجريد المعنى الكلى من ذواتنا وتفعله . وأيضاً إن كانت تلك الآلة الجسمية فيها قوام حقيقة ذواتنا وَجَبَ أَن لا نشعر بذواتنا البتة إلا مخلوطة . وإن لم تكن ، وَجَبَ أَن يكون لتلك تأذٍ آخرُ إلى ذواتنا ، فتتكرر ذواتنا في ذواتنا . وأما إدراك الحيوان لذاته إن كان هناك شعورٌ بذاته ، وهو الصحيح ، فبالوهم في مقارعة القوة الداركة الناطقة التي لها ، — مخلوطاً غير ممكن التفصيل والتجريد . والوهم غير النفس الحيوانية الشاعرة الأولى ، فإن الوهم لا يتوهم ذاته ولا يثبتها ولا يشعر به .

(٣٠٦) سئِلَ : إن كان للشخص للوهم الجسمية المادة التي تعين وجودها فيها ، فكيف تُعَيَّنُ المادةُ وجودَ قوة مفارقة ، وكيف تُشَخَّصُها ؟ الجواب : المادة وحدها لا تكفي في تشخيصها ما لم يتعلق بها الوضع ، وما اختص بوضع ما : إما بذاته أو ببلاقة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوع الشركة فيه في آن واحد ، وامتنع أَن يكون مثله آخر يشاركه في ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه في ماهية ثم يكون غيره .

(٣٠٧) بيان^(١) ما [٩٠ ب] ذكره أرسطاطاليس أَن الأول إن كان يعقل غيره كان ذلك متعباً له ، وبيان مِن أَنه لا يُبصر بعض الأشياء فهو خير من أَن يُبصر . الجوابُ من خطه : يريد بهذا ، إن كان يعقل غيره على سبيل انتقال من معقول إلى معقول ، فهو أَسْرَ غير ذاتي له ، بل على سبيل الانتقال بأمر خارج . والفصل الآخر لعله يعنى به الجزئيات من حيث هي جزئية ، ويكون متعلقها متحدد الحال إذا عقلا من حيث هي جزئية ؛ وإدراك أمثال هذه الأشياء أَسْرَ من لا إدراكها ، فإنه ليس الشرف للإدراك من حيث هو إدراك كما في البصر والعقل . التنبُّه أَن آثاره حركة غير طبيعية ، والألم إدراك لأمر غير مناسب للطبيعة ، والأفعال غير مناسبة لطبيعة الواجب الوجود .

(١) راجع قبل س ٩ س ١٥ — ١٨ س ٢٠ س ٦ — ١١ س ٢٠ س ٢٣ —
س ٢١ س ٢١ (رد ابن سينا على أرسطو في هنا) .

(٣٠٨) سئل البرهان على أن الشخص يكون عرض لازم ، فقال : لما لم يتشخص الشخص بماهية القومة ، فيجب أن يتشخص بمرض ؛ وليس بمرض يلزم ماهيته ، لأنه مشترك فيه ؛ فبقى أن يكون بمرض يطرأ من خارج ، وليس بما يبدل . فإن العلة للصينة لا تبطل ويبقى للعقل المعين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به هو هذا الشخص .

(٣٠٩) مسألة : وجوب عقل الأول لذاته ثم للأشياء من ذاته . من خطه : لأن من صفات ذاته أنه مبدأ وقوة ، وذلك يُنقل بالقياس إلى غيره لا من حيث هو موجود بل من حيث هو لماهية ؛ ويعرض لها أن يكون جزء صفة لأنها جزء عقل . سئل : ما يُدرينا أن ذواتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير ؟ الجواب : كثيراً ما نرى المريض إذا لم يشغل مرضه بانصباب نفسه إلى مرضه لم يفعل من حيث يفعل انفعال التغيير ، بل عسى انفعال الأعراض ؛ وكثيراً ما نرى بالخلاف .

(٣١٠) البرهان على أن النفوس الإنسانية باقية من جهة ، نابعة مع تغير أحوال المادة وأمرجتها . الجواب : الغالب على ظني أن زوال المانع وحده إنما يجيء لقبول ما يؤثر فيه تغير المزاج في حياته وماهيته . وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى مزاج فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ، فليس زوال المانع وحده يكفي في التهيئة لقبوله ، بل تهيئة وجود عينه غير مقبولة . ثم سئل عن بيان ما ذكره فقال : معنى قولي المناسبة أن ما تعلق وجوده بفاسد فهو عرضة للقساد ، وما تعلق وجوده بتغير فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ثم كمل ذواتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٣١١) سئل : إن قال قائل : بعض الأمراض أوفق لبعض القوى ، فإن مزاج الشايج أوفق للقوة العقلية ، فلماذا تقوى هذه القوة فيهم . الجواب : مزاج الشايج إما بارد وليس ، وإما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استمداد . وأيضاً فليس كل شيخ هو أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوداً على أن الغالب في الشايج حكم ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن ، لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ؛ وقد تجد واحداً ليس كذلك ؛ فالتمتد مسلوب . على أن ضعف البنية ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعله لما لا يقوم بالبنية .

(٣١٢) سئيل : لمَ يلزم إذا لم تكن حركة القلک طبعية أن تكون إرادية ؟ فأجاب : لأنه إما أن تصدر عن قصد وإرادة ، وإما أن لا تصدر عنها ، فتصدر عن جوهر الذات وصورته أو عن أمر من خارج .

(٣١٣) فصل من كلامه : الإرادة الجزئية عن تخيل جزئي عن مشاهدة بحال جزئية ، وربما كانت إرادة متقدمة ، إذا انضم إليها التخيل مع للمشاهدة أوجبت إرادة أخرى ، كن *بَحْجُ* فيبلغ [١٩١] بغداد ثم يريد من بغداد الكوفة . وربما كانت مبتدأة لا عن إرادة متقدمة كن هوسا كن هادي فينبعث له تخيل غرضي أو تذكر أو فكر فينبعث منه إرادة . (٣١٤) سئيل : الصورة الحاصلة في الخيال والحس المشترك كسواد أو بياض ربما تبقى زماناً فيها ؛ فهل يتبع ذلك تغير مزاجيهما أم لا ، وكيف لا يتغير مزاجيهما ، ولا يكاد يوجد بياض أو سواد لشيء ما إلا بعد تغير مزاجه ؟

(٣١٥) فأجاب : السواد والبياض والألوان التي ليست على سبيل النقل بل على سبيل كيفية من جوهر الشيء ، فإنما تتبع مزاجاً ما ، وما لم يتغير المزاج بسبب داخلي أو خارجي فإنه لا يتغير ؛ وأما التي على سبيل النقل من خارج بتوسط الشيف أو نقل الروح من الحاسة إلى الخيال فليس بينه وبين المزاج في أن يحدث سبب ، بل لعل الدوام يحدث في المزاج تغيراً ويكون له أثر كدوام رؤية السود والبيض أيضاً .

(٣١٦) فصل من كلامه : ليس شخص البتة علة لشخص ، بل علة لتحريك المادة وإصلاحها مادامت المادة تتحرك وتأخذ في الإصلاح . فإذا استقرت ، كان سبب الوقوف على الإصلاح وسبب الصورة الشخصية غير الشخص الأول : إما في شيء راسخ في طبيعة الشخص ، وإما شيء من خارج .

(٣١٧) فصل : البصر يفعل عن الألوان بنقل الشعاع ، والشعاع من شأنه أن يحمل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل .

(٣١٨) سئيل : البياض موجود في الجسم ، فلم لا يجوز أن يحصل في قوة جسمانية إذا عقل ؟ وهل المقول منه إلا البياضية ؟ وهل الموجود في الجسم إلا البياض ؟ فما معنى التجريد ؟ ولم منع أن يكون المقول من البياض يحمل جسماً ؟ — الجواب : < لا > معنى المقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالقول عن الواقع .

(٣١٩) شرح الحال في الفصل الذي يذكر فيه أن كل ماهية من ماهيات الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكاله على قدر احتماله في ذاته وعلى درجاتها ، وأن ذلك ليس بسبب القيد ، فذلك تقع الصعوبات والأمراض ، بل لما يلزم من ضرورة للمادة التي لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثاني .

(٣٢٠) سئل البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتعارض . فأجاب : لأنها إن خالطت ، جاز عليها القسمة وجاز على البعض ما يجوز على الكل : فإن قارنا متفرقين وفارقت الجملة غير مقسومة ، كانا سواء ولم يكونا . فليتأمل . وأيضاً الخاطل إن كان هو المفارق بالشخص ، فما به يتشخص في الحاليين موجوداً . فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص ، فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع ، فإن الجائز على شخصي نوع واحد واحد .

(٣٢١) استكشف الحال منه فيما ذكره في جملة مشكلة تنامي الجسم ، فقال : إن الأمور التي تحدث بعد ما لم تكن يكون لها أول من جهتين : أحدها أول الزمان وطرفه ، والآخر أول زمان يكون ذلك الشيء فيه موجوداً ؛ وربما اختلفا ، وربما افقعا . فما كان من الأشياء ليس يقدره الزمان بالذات كالحركة وما ينسب إليها ، ولا بالعرض كالسكون ، فلا يكون طرف زمان حدوثه أول حال يوجد فيه ، بل لا يوجد له أول حال يوجد فيه لا تقسم زمانه أو مقدار مسافته مثلاً إلى غير النهاية ، ولذلك قال أرسطو في مصادمة «الساعة الطبيعية» إنه ليس للحركة أول ما هو حركة ، ولا للسكون ، ولا لتتوقف . وأما الأشياء [٩١ ب] التي لا تحتاج إلى زمان فقد توجد في طرف زمانها مثل مماسة تحدث وتبقى مماسة ، ومثل لا حركة تحدث في الشيء بعد الحركة ؛ فإن الحركة إذا انتهت وانتهى زمانها إلى طرفه الذي هو الآن كان لا حركة موجوداً في ذلك الآن ، ولم يكن السكون موجوداً لأن السكون مشروط فيه الزمان . فإذا كان خط موازيا لم يخط ثم زال عن الموازية كان الزوال طرف هو ابتداء زمان الزوال ؛ وليس فيه الزوال لأن الزوال حركة ، وذلك الطرف آخر إن كان فيه موازيا ثم لا يوجد الزوال أول زوال ، لأن الزوال منقسم إلى غير النهاية بسبب كمية زواله وبسبب زمانه ، لكن ذلك الآن الذي هو الطرف لا يتخلو من زوال ، ومن غير زوال ضرورة ، فيكون صحيحاً أن لا زوال موجود فيه ، فلا يتخلو ذلك الآن الطرف من أحد طرفي النقيض وما يجري مجراه .

(٣٢٢) وفي مسألة أخرى فرض فيها خطأ مستقيماً غير متناه خارج دائرة ونصف قطر الدائرة متحركاً، قال: إن زمان الدورة الواحدة منه ينقسم إلى زمانين: أحدهما يكون فيه طرف نصف القطر الذي لا يلى المركز غير محاذ البتة لشيء من ذلك الخط فلا يلقاه البتة، وفي الزمان الآخر يكون مقاطعاً له دائماً ملائياً، وبين الزمانين فصل مشترك، فلا يخلو في ذلك الفصل المشترك: إما أن يكون مقاطعاً أو غير مقاطع كما كان في مسألة الموازاة أيضاً: لا يخلو إما أن يكون زائلاً أو غير زائل؛ وكان هناك لا يمكن أن يكون زائلاً، وبقي القسم الآخر. وههنا لا يمكن أن يكون غير مقاطع، لأنه إذا فرض فيه غير مقاطع كان مبايناً يحتاج إلى حركة إلى المقابلة أو الملاقاة أو المحاذاة أو ما شئت قله. وكل حركة، وخصوصاً مثل هذه، فهي في زمان. فإذا قد بقي لا يتبهاً للمباينة زمان، وفرضنا الخط قد وافي نهاية زمان المباينة، هذا خلف. فإذا القسم الذي لا يمكن أن يكون موجوداً في الطرف المشترك بين الزمانين هو المباينة. قالني هو في قوة بقيضه، وهو المحاذاة أو الملاقاة، موجود في ذلك الطرف، ولأن المحاذاة والملاقاة ليست من الأمور المتعلقة بالزمان فيجوز أن يوجد في جميع زمان ما وفي طرفه أيضاً ليس كالحركة والزوال الذي يكون له وجود في جميع زمان ما، ولا يكون له وجود في طرفه. بلى! انتقال الملاقاة ليس له أول ما يكون انتقال ملاقاة، بل له طرف فيه أول الملاقاة؛ والمباينة ليس لها أول ما يكون مباينة. وأما الملاقاة فلها أول ما يكون ملاقاة، وذلك لأن المباينة وانتقال الملاقاة زوالان، فينقسم إذن زمان الدورة إلى زمانين: أحدهما زمان المباينة، وطرفها زمان خلاف المباينة وهو الملاقاة في هذا الوضع. فإن كل متحرك يتحرك من شيء إلى شيء، ويكون في آتى طرف زمانه ملائياً للطرفين. وأما الزمان الثاني فهو زمان انتقال الملاقاة، فطرفاه الملاقاة. وبالجملة، فإن في كل واحد من الزمانين يتحرك من شيء إلى شيء، وليس ذلك الشيء إلا حيث يقع عليه أول فُقدان ما بطل: إما المباينة بالملاقاة، وإما الانتقال على الملاقاة من غير الانتقال على الملاقاة: وليس هو المباينة، فإن المباينة لا تقع في طرف زمان. فهو إذن الملاقاة، فإذاً تكون ملاقاة، ثم انتقال ملاقاة، ثم ملاقاة بلا انتقال تكون طرف المباينة كما كانت الموازاة طرفاً لزوال الموازاة واللاحركة طرفاً للحركة.

(٣٢٣) اعترض عليه بشي، فآله وهه، أن كل صورة متعلقة بالمادة فيوساطة مزاج، ولا يجوز أن تنبى الصورة مع سدل المزاج، فقبل: إياه يظن أنه لا يمتنع أن تبقى صورة واحدة

مع عدة أمرجة ، وإن كانت مختلفة في الأشخاص — فقال : محالٌ أن يتعلق للعلول الشخصى بعلّة شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر ؛ على أن [١٩٢] أشخاص الأمرجة التى تشتد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلها تغيرت الكيفية إلى شدة أضعف قد حصل نوع آخر ، وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود العلول ، ووجود العلول تالٍ متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت .

(٣٢٤) سئل : إن الزواج هو جزء العلة القابلة أو ما يصير به العلة علة ، فإلى متى يمنع أن تنوب عن ذلك الزواج عدة أمرجة ؟ ولم لا يجوز أن تكون عدة أمرجة موجبة لأن تكون المادة قابلة لهيئة واحدة — على أنه يجب أن يحقق أن كل تغير في الزواج هو نوع على حدة ؟ فأجاب : الشيء الشخصى لا يتخلو إما أن يتعلق بالشيء الشخصى الذى هو علة ، أو لا يتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلته ، وإن تعلق به فن شرطه وجوده . وأيضاً فإن جزء العلة وإن لم يجعل وحده علة ، فإذا قُدم هو ، فقدت الجلة التى هى العلة وهو جزءها . فإن الجزء أقدم من الكل . ثم إن كان هذا الخط وهو أ ب : آ ب ، وطره أ بياض هو آ ، وسواد هو ب إذا نزل إلى ج ولم يتغير نوعه — ومثل ذلك البعد ليكن إلى د ، فإذا نزل إلى د لم يتغير أيضاً نوع ج ؛ لكن نوع ج هو نوع آ ، فلم يتغير نوع آ . وكذلك لينزل على ذلك النمط فيبلغ إلى ب ولم يتغير نوعه . على أن الكيفية تبطل لا محالة عند التغير ونجى كيفة أخرى إما أن تكون مثلها في النوع وتخالقها لا محالة بشئ . وإلا فلم يتغير بحسب التشابه ، بل تكون الأحوال متشابهة . وإن كانت الكيفية الأخرى تتخالقها : فإما بمعنى فضلى ، وإما بمعنى عرضى ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول ، وهو محاله في كفيته ، وإنما يتغير بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير في سواديته ، بل في عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً . وهذا لا يمنعه . فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً فهو إذن في الفصل .

(٣٢٥) سئل : إذا لم تكن الميولى بذاتها متحيزة ولم تكن الصورة بذاتها متحيزة ، لم لا ينفك التحيز عن وجود الميولى ؟ فأجاب : الميولى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عند الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لا حقاً لها ، فنحن أنها لو صح لها وجود خارجاً عن الواحق من التغير لكان يجب لها محال ، وهو أن توجد غير متحيزة .

(٣٢٦) سئل : لم يُرشع صَنَعَت قُوَّة الخيالية في الشيوخة ، ولا فكرته ؟ فأجاب : كل شيخ فإنَّ تخيله وتذكره أضعف في نفسه وربما كان أقوى بغير القوة العقلية .

(٣٢٧) سئل : لم إذا تُخِيلَ الشَّيْءُ يمنع تخيله عن تخيل ما هو أضعف منها ؟ فأجاب : إذا استوى منه تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيل مضيء ضعيف يشبه الشمس ، فإنه يضعف معه عن تخيل ما هو أضعف ؛ وهذا يستبين لك في المنام إذا تخيلت الشمس ففرض مثل ما في اليقظة ، لكنك قد تتخيل الشمس في اليقظة تخيلا غير صحيح ، لأنه ليس كل تخيل مستقصى كالحس .

(٣٢٨) مسألة : من أين وقع اختلافات المفارقات في ذواتها ودرجاتها وكالاتها حتى انتهى إلى النفس الإنسانية التي لا كمال لها بالفعل ؟ وهل يحتاج بعد كون الذات مفارقة للمادة إلى شيء آخر به تصوير عاقلة أو معقولة ؟ الجواب من خطه : الأمور المفارقة قوامها وماهيات مختلفة تصدر عنها أفعال مختلفة ، وتترك في أنها مجردة عن المادة ولواحقها المانعة عن أن يكون الشيء معقولا . وكما عُلِم في مواضع أخر : اشتراك القوى والماهيات بل الجواهر والأعراض في أمور لازمة وعارضة وكذلك القوى [٩٢ ب] والأحوال الغير للمفارقة هي ماهيات مختلفة قد يصدر عنها أفعال مختلفة وتترك في أنها غير مجردة عن المادة ، ولواحقها أيضا تنبع ماهياتها ؛ والاختلاف قد يقع لماهية الأشياء المختلفة ، وقد يقع لأسباب خارجة فيكون في الواحق لا في الماهية . وإنما يُسأل : من أين وقع الاختلاف في الأشياء التي تتفق في الماهية الخاصة أو المشتركة فيطلب علل اختلافها ؟ وأما الأشياء المختلفة في ذواتها لذواتها المتفقة في لوازمها وتوابعها فلا يُسأل عن علل اختلافها ، لأنها إذا لم تكن مركبة من أجناس وفصول فتكون أجناسها طبيعة متفقة عَرَض لها بالفصول اختلاف ، فتطلب فصولها ، ولا تطلب علل لحق الفصول لطبيعتها المشتركة ، لأن الأجناس توابع الفصول جاءت للفصول ، كما أن اللوازم توابع الماهيات . وإنما يُسأل عن اختلاف يقع بعد الاتفاق ، وهذه الاختلافات جاءت قبل الاتفاق فتبعتها لطابع اللوازم التي انفتحت فيها .

(٣٢٩) مسألة : كيف يصح أن تحصل للنفس معلومات غير متناهية لها ترتيب لاجتماعها ، فإنها متأدية عن أسباب بعد أسباب على ترتيب ، لأنها قد حكم في بعض المواضع أنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون معا لا ترتيب فيه ، بل إنما

تعقل للماهية الثانية بسبب أنها تلزم الماهية الأولى ؛ وأما من حيث لا تلازم فيها فلا تُعقل تفاريقٌ متكررة لا يُنظم منها نظام واحد ؟ الجواب من خطه : الحق أنه لا تعقل تفاريقٌ مختلفة التعلل الحقيقي الأولى بالنسبة إلى واحد ، وعلى نظم يرفعه إليه . ثم يجوز أن يكون نظامان أو ثلاثة يرتفع إليه باختلاف وقوع النسبة بين أجزاء الكثرة المتشعبة على نظام محدود عن مبدأ واحد ، لكن بعض الخروج عن النظام من شيئين ؛ وذلك فينا : أحدهما اختلاف طريقى برهان : لم وما يشبهه ، وبرهان : إن وما يشبهه ؛ والثاني أننا نأخذ مبادئ كثيرة من الحس وما يجري مجرى الحس . ولعل الطريقين إذا استعمل فيهما التحليل التام طريق واحد ، وإن كان ليس كل برهان : إن ، فقدماته حسية واعتبارية . فإذا كان آيوجب ب ، وب يوجب ج ، وج يوجب د ، وأيضاً ب يوجب من حمة ، وج يوجب من جهة ز ، أمكن أن يتركب هذا النظام بذلك النظام فيحدث نظام إضافي آخر هو عقل صرف أيضاً ليس على أحد الوجهين المذكورين ؛ أو ثالث إن كان لهما ثالث . ولعل هذا الثالث هو أن من الواحق ما لا تكون موجودة الشيء بالقمل ، بل إذا اعتبر وأضيف في الاعتبار إلى غيره ، فيكون حينئذ هي الواحق التي هي بالقوة غير متناهية ، كما أن الواحق زوايا الثلث بالقياس إلى تضييف القائمتين إلى غير نهاية غير نهاية . وإن كان لهذه الواحق نظام أيضاً في القوة كما لتلك بالقمل ، فيكون هذا مبدأ آخر ثالثاً .

(٣٣٠) سئل : حقيقة واحدة ومعنى واحد لا يوجد لشيء مرتين ؛ ونحن إذا عقلنا أنفسنا ، أو نفس زيد ، أو النفس على الإطلاق ، فإنه لا نحصل لنا صورة النفس مرة أخرى ، بل إنما تختلف بالأعراض ؛ ويلزم هذا أشياء : منها أى في حال ما أعقل نفس زيد ؛ إما أن لا أعقل نفسى ، أو أعقل نفسى ونفس غيرى ، فأكون أنا في حالة واحدة أنا وغيرى جميعاً ، إذ صورة النفس مرة واحدة تكتنفها أعراض وأعراض غيرى . الجواب : نفس زيد من حيث هي جزئية لا تعقل ، بل تخيل بجزء من آلة التخيل ، وإذا أخذت من حيث خواصها تكون في حكم الكل ، لكن أخص من النفس التي هي على [٩٣] الإطلاق ؛ والنفس على الإطلاق جزء صورة نفسى ؛ وجزء صورة نفس أخص من النفس مطلقاً بخواصها ، فهي وحدها معنى النفس مطلقاً ؛ ومن حيث يحتمل أن يقال على كثيرين فهي نفس كلية عامة ، ومن حيث عدد من الخواص نفس زيد لا من حيث هي جزئية ومن حيث هي خواص أخرى

نفسى أنا ، وتكون هى نفسى لا يجمع ما قارنها ، بل يعضها ، ويكون الجميع نفسى مصورة بصورها ويكون بعض عوارض نفسى مفيدة لازمة لها فى وجود خارج لزوم الشخص نفسى زيد مأخوذة ، لكنه لا من حيث جزئيتها .

(٣٣١) سئل بعده : وإذا عقلتُ النفس بالمعنى العام أكون حينئذ نفساً على الإطلاق ، لا نفساً مخصصة شخصية ، فأكون كل نفس إذن ؟ الجواب : فرق بين المطلقة المعتبرة بذاتها ، وبين الكلية ؛ فإن الكلية التى تقال على كل نفس لها اعتبار آخر ، وأحدهما جزء نفسى ، والآخر ليس .

(٣٣٢) سئل بعده : وكيف أدركُ المعنى العام من النفس ، وأنا أكون فى تلك الحالة أشعر أيضاً بنفسى الشخصية ؟ فأجاب : لا ما يمكن أن يُشعر بشيء وتجربته .

(٣٣٣) سئل : الاستحالات التى تُفرض للقوى فى الأجسام الطبيعية سببها الأمانة والأوضاع ، فلم لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يحدث فى القوى استحالة ؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تغيير من الوضع ؟ الجواب : هذا الوضع إما أن يكون وضعاً مُعَيَّناً بالفعل أو بالقوة ؛ والذى بالقوة لا يحدث عنه تأثيرٌ بالفعل ، فبقى أن يكون بالفعل ؛ وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوجد بالفعل تمينات لا نهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض . فبقى أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر فى صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر ؛ فإن لم يكن مؤثراً فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيله سبيل الهذات المختلفة التى لا يجب لأجلها أن يصير الشيء منقسماً فى نفسه حتى يؤثر فى جسم الفلك بعض القومات أترأ دون بعض بسبب الهذات ؛ بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقى أن يكون توهماً مؤثراً فى الاستحالة ، وهو توهم به تم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والحثيل ، به يصير الحثيل غيلاً . فهو إذن توهم مرید يتحدد بالفعل ، ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة المحدود محدوداً ، ويكون الحافظ للاتصال هو المباين الذى للتوهم والإرادة تعلق به ، فهو يؤثر وهما بتصوره واحداً بالفعل راسخا ، ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهام الجزئية شيئاً بسد شئ . ، أسباب لأن تكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأول القوة المباينة بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون الحركة القريب لحركة غير متناهية قوةً جسمية

إذا لم تكن من نفسها ، بل من أثر من محرّك مبين دائم الثبات فيها ؛ كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية يُحفظ زمانا غير متناهٍ ، وكونا غير متناهٍ ، وحركة تتبع تلك الحركة في أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(٣٣٣) مسألة : ذكر في موضع أن الأثر الذي يُنال من الأول هو للآدم لكل شيء : طبعيا كان ، أو نفسانيا ، أو عقليا . فكل شيء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أكمل ما يكون في إمكانه أن يقبله حتى يبلغ القدرة والعلم ، وحتى يبلغ أن ينال حقيقته فتنتش في جوهر النازل المهيئ [٩٣ ب] ، ووُجد أن في هذا كلاما يحسن أن يسمع من المشرقيين . الجواب من خطه : الكلام في هذا طويل ، وليس يُدرى أيُّ ذلك الطويل ينسج بخاطر هذا القائل حينما كان يقول هذا القول . فأما الأشياء العلمية بالنسبة لهذا الموضع فلطفا غير متناهية بالقوة .

(٣٣٤) سئل : قد بان من البذور محرّك قريبٌ وجامع خاص بكل واحد من أشخاص الكائنات ؛ فما البرهان على أن هذا الجامع هو النفس التي هي مبدأ الإدراك والتحرك والتغذية وغيرها ؟ الجواب : الجامع القريب هو القوة المصورة ، ولكن قد بين في « الشفاء » أن المبدأ فينا واحد .

(٣٣٥) سئل عنه : ما البرهان على أن لها جامعا آخر غير مزاج الوالدين أو قوة فيها ؟ فإنه يمكن أن يكون مزاج الوالدين يجمع ، ولا يحتاج إلى جامع آخر . الجواب : أحسب من هذا حين يُبين أن المزاج الذي للقي كان مبدؤه في الوالدين ، وأما حصيل للقي إلى مزاج الموضوع القريب للنفس فهو بعد مفارقة الوالدين . ولا يجوز أن يكون مزاجُ للقي يكون سبب فساد نفسه إلى مزاج التلقّة ، إذ مزاجهما مختلفان ، وكثير من البيض للزرك يستحيل من خسر حضانة ولا رجم حيوانا تاما ، وكثير من الحيوان يتولد كما يتوالد . فليس لقائل أن يقول : إن المبدأ رجم الأتني اللازمة عند التولد حينما . على أن مزاج الأم ورم الأم كيفية واحدة يفعل شهما في الزرع ، وذلك قوة متشابهة لا تتأثر عنها إلا هيئة متشابهة . فإن كان لاختلاف القائل ، وجب أن يكون اختلاف الأوضاع بوجوب اختلاف الخلقة في الأكثر ؛ وليس كذلك .

(٣٣٦) فصل من كلامه : الحاصل فيك من العقل النعال هو حقيقة العقل النعال من

جبهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال . والمقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ، ولا يفارقه بالأشياء التي له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضا ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكأن العقل والفعال وما يعقل منه هو هو في المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٣٣٧) ذكر في فصل أن اختلافات الأحوال تضطر ضرورة في تحددها إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة الكمانية لا ينتهي إليه اختلاف حال ، فما البرهان على ذلك ؟ الجواب من خطه : هذا بين في كتاب « الشفاء » أنه لا بد من أن يكون لما كان يتبدل ما لم يكن علة لم تكن فكانت : إما ذاتا وإما علة . فيكون كل حادث يحتاج إلى حادث : فإما أن يكون معاً ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون على التوالي ، والتالي لا يمكن بلا زمان ، والزمان لا يمكن بلا حركة مكانية ؛ فالحركة الكمانية هي التي بها يمكن أن يقال إن العلة لم تكن مماسة فاست ، أو قريبة فقربت ، أو على وضع فوضعت عليها .

(٣٣٨) سئل : النفوس المارقة لم لا يجوز أن تكون عللاً لوجود النفوس ، وتلك لا تشخص بوضع ولا بدن إذ قد ماتت الأبدان عنها ؟ الجواب : لأنه لا بد من علل ثابتة غيرها تكون عللاً لوجود النفوس الإنسانية ؛ وإذا كانت هي ، كفت النفوس عنها عند الاستعداد ؛ وما عنه كفاية فليس بعل . وأيضاً إن كان الشرط عدداً من النفوس ، فما سواء مستغنى عنه ، فليس بعل ، لكن لا فرق فيما بين المستغنى عنه وغير المستغنى ؛ وإن كان كل واحد منها علة ، فليس كل واحد ، بل الجملة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أيها اتفق علة ، فأياها اتفق ليس بعل : فأياها اتفق يجوز أن يكون [١٩٤] مستغنى عنه بغيره ؛ فكل واحد غير علة .

(٣٣٩) سئل : قيل إن الوجود في واجب الوجود بذاته لو كان لأنه وجود لا علة له ، لكان كل وجود علة له ؛ وهذا أيضاً لازم في الواجبية : فأى فرق بين الواجبية والوجود ؟ الجواب : الواجبية مطلقاً كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعل ، فليس هو هو لأنه واجب ، بل لأن لذاته واجباً .

(٣٤٠) بيان ما أخذوه مُستلماً من أن كل حركة تحتاج إلى محرك خاص من الحركات الفارقة لأنه يظن أنه يجوز أن يكون للشيء الواحد محرك كثيرين . الجواب من خطه : للشيء الواحد محرك الإرادة تحريكاً متشابهاً ؛ وأما الطبيعة فتحركها بحسب ما تمحصل . (٣٤١) إذا اختلفت الحركات الإرادية ، فالمتشوق غير واحد .

(٣٤٢) وكثرة الحركات الفارقة لم تثبت من هذه الجهة فقط ، بل ومن جهة أن المبدأ الأول لا يكون القريب منه إلا واحداً ؛ فإن كان جسماً لم يتكون من الجسم جسم ، وإن كانت صورة جسمانية لم يتكون من صورة جسمانية جسم ولا صورة جسمانية . قد بين ذلك ، فبقى أن يكون مفارقاً يكون عنه جسم ، والجسم الآخر يكون عن مفارق آخر . ويجب أن يستدل إلى الأول ويُعتَبر في هذه الأشياء برهان إن وعين الاستدلال من الوجود على ما يجب أن يكون عليه الأمر السابق .

(٣٤٣) بيان أنه يحتاج مع للشيء للفارق إلى مزاوِل الحركة ، إذ الجزم لا يصلح لذلك . الجواب من خطه : هذا قد بُيِّنَ : أن الأمر الكلي الواحد لا يحدث عنه جزئيات متعددة . يُتَنظَرُ في كتاب « الشفاء » ؛ وقد جُرِّدَ هذا . وأيضاً فإن المحرك على أنه مشتهى يحتاج إلى مُشْتَهٍ ومتشوق ، وذلك إرادي . وقد ثبت أن الحركة الساوية إرادية ، وأن تلك الإرادة ليست لنفس الحركة — قد بُيِّنَ هذا — بل لغاية . والمحرك على أنه مُشْتَهَى ليس هو المرید للحركة .

(٣٤٤) بيان أنه لا حركة ولا محرك غير ما ذكر ، وتقسيم ما ذكره من أنه إن كانت أخرى فإنها تتحرك لأنها تمام حركة ، ولكن لا حركة غير ما قيل ، وأنه لم يجوز أن يكون موجوداً برى عن اللادة إلا وهو مبدأ مشتهى لحركة وكالغاية لها ، وأنه ليست الحالة التي هي الأنفصل إلا هذه ؟ الجواب من خطه : سأل قائل هذا القول حين أعوزه البيان فصار إلى التغلُّق ، لكن هذا مما يمكن أن تتكلف له نُصْرَةً — قد استغنينا عنه .

(٣٤٥) الوجود البريء عن المادة : إما واجب الوجود ، فهو واحد هو مبدأ للحركة بوجه ما تقدم ؛ وإما غير واجب الوجود ، فهو واسطة بينه وبين الأجرام ، فهو أيضاً مبدأ للحركة .

(٣٤٦) سئل : ليس بمحال أن تكون قوة تدرك معنى النفس ولا تدرك تلك القوة ذاتها

فأظن أني أشعر بذاتي . الجواب : للمعنى المُدْرِك فينا الذي هو الأصل نسميه النفس ، والمُدْرِك للكليات نسميه النفس الناطقة ، والمُدْرِك منا للكليات يدرك النفس الناطقة من حيث هي نفس ناطقة ، فهي تُدْرِك ذاتها .

(٣٤٧) تتميم القول في أنه لو كانت السماء كثيرة لكانت مبادؤها كثيرة ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها واحداً ، فإذا السماء واحدة ؛ وبيان أنه يجب أن يكون للعالم الواحد مع كثرة ما فيه من الأجزاء مبدأ واحد . الجواب بخطه : أما أن مبدأ الوجود كله واحد ، قَبِيحٌ من طريق مستغنى عن تكلف غيره ؛ وإذا كان للمبدأ واحداً استحال عنه إلا نظام واحد فقط . ولئن يستعمل هذا البرهان وهو لم يَأْجِد من أن يستعمل عكسه إلاثني .

(٣٤٨) سَئِلَ : إن كان الثقل هو أن يحصل للمائل حقيقة العقول ، فإذا حصل لنا إذا عقلنا الإله والعقول الفعالة — حقائقها ، فكل منها إذن حقيقتان . فلم لا يجوز أن يحصل لتوالتنا أيضاً [ب ٩٤] حقيقتان ؛ وهناك يجوز ؟ الجواب : إذا أمكننا أن نقل الفارقات تصورت حقائق لها في نفوسنا ، فتكون لها حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مُصَوَّرة فينا هي لنا ، فذلك هذه ليست بعقول .

(٣٤٩) سَئِلَ : لم لا يجوز أن يكون إدراكنا الذي يحصل ذاتي في شيء نسبته إلى ذاتي كنسبة المرأة إلى البصر ؛ فإذا كان بواسطته ؟ الجواب : الذي تنوعت فيه المرأة إن سلم أنه يتصور في المرأة فيحتاج مرة ثانية أن يُتَصَوَّر من المرأة في الحدة ، أو في الشيء العام ما كان ، فيكون له صورة في البصر وصورة في المرأة وصورة ثالثة تُصَوَّر من المرأة فيه هي بينها صورة البصر ، — إن أمكن ذلك . لكن بالطبع في المرأة صورة سطح الحدة لا غير وهي غير البصر ، وتطبع صورته في حصة الرؤية من روح البصر لا في جميع البصر وروحه .

(٣٥٠) البيان الحقيقي : لأن كل جسم متناه قوته متناهية وأن كل جسم غير متناه فلا يكون قوته متناهية . الجواب بخطه : أما الأول فقد استقصى فيه في كتاب « الشفاء » وليس عندي أزيد منه ؛ وأما الآخر فهو مما لا حاجة إليه ، ومع ذلك فالأمر فيه سهل ، وذلك لأن كل جزء منه فله قوة ومحسبها مقوى عليه . وإذا أجزأه المتساوية غير متناهية بالقوة فالمقوى عليها المتساوي غير متناه بالقوة ، فالمقوى بالقوة لجميع الجسم غير متناه بالقوة . وإنما قلنا المتساوي لأنها إذا كانت إلى الصفر ، كان الكل التوهم لها يمكن أن يكون متناهية .

(٣٥١) مسألة : قيل في بيان أن الجسم المنتهى قوته متناهية : أنه متى حرك جزءاً من تلك القوة جزءاً من الجسم الذي يُحرَّكُه الكل زماناً لانهاية له ، فإما أن يقوى الكل على تحريك ذلك الجزء زماناً لانهاية له ، وإما أن لا يقوى . ومحال أن لا يقوى . فإذن يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكل ، وهذا محال ؛ فيجب أن يكون الزمان الذي يحركه الجزء أصغر من الزمان الذي يحركه الكل ، إذا ابتداء من آن واحد . وإذا نقصنا هذا الزمان من زمان الكل وقدردنا ذلك بالزمان الآخر صار هذا الثاني أقل من الأول ؛ فيجب أن يكون الزمان متناهياً . وهذا فيه مغالطة ، وذلك أن الزمان النير المنتهى لا وجود له حتى يمكن أن يُفرض فيه هذا القرض ، فإن سبيل هذا الزمان وسبيل الأعداد التي لم توجد واحدة ، ويمكن فيه أن يكون النير المنتهى الذي لم ينقص منه هذا الزمان أعظم من الزمان النير المنتهى الذي يبقى بعد أن ينقص منه ذلك . الجواب : ليس الكلام في أنه موجود أو غير موجود ، بل معلوم أنه في قوته يستحق أن ينقص من الذي في قوة التي يجوز وجوده عن تأثير قوة الكل من الطرف الثاني ؛ فهو بالقوة وفي الإمكان الذي ناقص عن شيء آخر في طرف في قوة الأجزاء ، وإمكانه أن يزيد عليه . وما كان كذلك ، فهو متناه في الإمكان ؛ وفرضه غير متناه في حال الإمكان لا في حال الفعل ، وهذا محال . إنما يجوز أن لا يكون لا متناه في الإمكان أكثر من الآخر إذا لم يكن أحدهما محاذياً للآخر مساوياً له أو جزءاً منه . وأما إذا ساووه وحاذاه في اتصاله أو ترتيبه أو كان جزءاً منه ثم انتهى طرف وفصل من أحدهما طرف أجزاء ، وجب تنهيه ما يساوقه إذ هو جزء منه .

(٣٥٢) لم صار للنفس ، وهو شيء عقلي مجرد الذات ، شوق إلى العالم الحسي ، ولم لم يقبل الكمال من المفارقات ، وما التي يحصل لها من الحس والبدن ؟ فإن كان استمداداً ، فما القدر الذي يستمد به لقبول الكمالات الحقيقية بعد للمفارقة ؟ وهل يرجي لها استمداد [١٩٥] إذا لم يحصل لها بالبدن هذا الاستمداد ؟ ولم لا يجوز أن يحصل لها استمداد من استعمالها بعض الأجرام السماوية أو غيرها على ما يجوز من استعمالها بعد للمفارقة ؟ فالجواب من خطه : يجب أن تعلم أنا مُفكِّرون عن إدراك براهين الهم في هذه الأشياء ، بل إذا تأملنا الأحوال الوجودية ائتمينا منها إلى كيفية الحال في الأحوال التي قبلها ؛ والتي نعلم أنها ليست بكاملة ، وليس وجودها وجوداً للمفارقات يكفيها في أن تكمل ، بل كأنها إنما تستمد بأحوال تحدث لها مع مباشرة

الحسن ، وكذلك . وأما قدر هذا الاستمداد حتى تكمل به ، فأمر لا أخفّه ، ولعله أن يُفطن للفارقات . وأما أنه هل يمكن أن تكتسب هذا الاستمداد باستعمال جسم بعد البدن ، فأما جسم مثل البدن ، فلا ؛ وأما الجسم الساوي فأمر لا أخفّه ولا أمنه ؛ ولعله يتبين ذلك إذا اكتسب من البدن هيئة ما ، بها يتبها استعمال الجرم الساوي ؛ ولعله لا يتبين ذلك . وبالجملة ، فإنا نعلم أن للنفوس المفارقة بعد المفارقة أحوالاً لا تتف عليها ، ويلازمنا الاحتياط في دار الكسب وطلب ما يمكننا من الاستمداد .

(٣٥٣) كيف يحصل للنفوس السامية إدراكٌ للأحوال الجسدية ، وإدراكٌ للعبادي والمفارقة ، وهل ذلك للنفوس الإنسانية أيضاً ؟ الجواب بخطه : هذا لا يمكن أن يكتب . (٣٥٤) مسألة : البرهان على أن القوة تنقسم بحسب ما فيه . الجواب : الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة في جسيمة أو حاصلة في أطرافه كالرياض والضوء ، أو لا في جسيمة ولا في أطرافه . فإن لم يكن في جسيمة ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه ؛ وإن كان في جسيمة أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسيمة التي هي فيه بالذات ، لم يتخلّ إما أن توجد فيه القوة ، أو لا توجد . فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة . فليس ذلك الجرم بكتلته فيه القوة بالذات وأولاً ، بل في بعض منه . وكذلك الحال إذا كانت القوة في الأطراف للبقية . فإن كان في طرف غير منقسم كالنقطة وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكرى الذي لاتتمين فيه نقطة إلا بعد الحركة ، والقوة تكون قبل الحركة . وأيضاً قد يتبين أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوة أو صورة في « كتاب النفس » ، وإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا في أطرافه فليس فيه قوة . ولا يفسد هذا بتمام الشكل بأن يقال إنه موجود في الجسم ، ولا يوجد في أجزائه . فإن أجزاء الشكل توجد في الأجزاء ولكن ليست مشابهة لكل ، لأن الكل تركيب ما . وقد يتبين هذا الفرقان في كتاب « الشفاء » .

(٣٥٥) حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تمت قوتها في هذا البدن ، فأحرى أن تستعمل بدله لضرورة ما وحاجة مابدنا آخر أجل منه وأشرف . فكيف وجه الأمر في هذا ؟ وهل يجب في كل نفس ، أو إنما يجب في بعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : لا أدري كيف قيل هذا ؛ ولعل هذا في استعمال النفوس المفارقة للبدن السامي حال حاجة إن عرضت ، وهو تخمين وحزر مُستند ليس إلى منته وإثباته لي سبيل ، ولعلها تكون لتفيري .

(٣٥٦) قال في بعض المواضع : إن عقلية النفس غير جوهرية ، بل مستفادة ؛ فما معنى ذلك ؟ الجواب من خطه : أى كونها عقلاً بالفعل ليس كونها عقلاً بالقوة .

(٣٥٧) سئل البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس هو كشعور [٩٥ ب] سائر الحيوانات مخلوطاً ، فإن القدر الذى قيل غير مُفْنٍ . الجواب : نحن إذا شعرنا بها كواحد وكركب من آحاد غير شاعرين بكل واحد منها بحيث يتميز عن الآخر ، وبمجهز أن يكون إنما يتمثل فينا ذلك الواحد وحده من الجملة بحقيقته والبقاى غُيْبٌ ، كما يجهز أن تكون حاضرةً ويكون كل منها مشحوراً بأفراد طبيعته بحيث يجهز أن يلحظ متجرداً عن قرائنه ، أى لا تشترط المقارنة وتشترط اللامقارنة ممّا .

(٣٥٨) سُئِلَ : إن لم يكن في سائر الحيوانات جزء هو الشاعر والمشعور به ، فليس شئ منها يشعر بذاته ؟ وإن كان فيها جزء هو الشاعر والمشعور به ، فله ذاته . الجواب : ليس فيها شاعر ومشعور به واحد ، بل الشاعر جزء من المشعور به .

(٣٥٩) مسألة : إذا كان الفكر طلب الاستعداد "ام للاتصال بالعقل حتى إذا فكرت وعلمت كان لها أن تتصل متى شئت ، فكيف يقع فيها الخطأ ، وكيف يزول عنه وكيف يعود إليه ؟ الجواب من خطه : يحتاج الفكر إلى الاتصال بالمبادئ في إحضار الحدود وتصورها وإحضار الوسط ؛ وأما التركيب فإليه ^(١) : فربما أجاد وربما أساء .

(٣٦٠) سُئِلَ : قيل إن الشئ إما أن يكون موجوداً لغيره ، أو ليس لغيره . ثم قيل : إن ما ليس لغيره فهو لذاته ، وبشبه أن يكون بعض الأشياء موجوداً مطلقاً لذاته ولا لغيره . الجواب : لو لم تكن ذاتك موجودة لك بوجه من الوجود لم تتلّ ذاتي نفسك فتجعلها مضافة إليك إضافة ما ليس بمباين . ثم كل شئ له ذاته : فلما أن يكون لغيره ، وإما أن لا يكون . فإن كان لغيره على أن وجودها لغيره فوجود تلك الذات لغيره ، وإن لم يكن ولها وجود فوجودها لها هو له ؛ وإذا لم يكن ذاتي إلا لى ، فوجود ذاتي لى . فأما كيف هذا ، فله لا يمكن التصريح به جُزْأً . فإن أمكن ، فله هذا الذى أقوله الآن : حقيقة الذات لا توجد متعينة من حيث تلك الحقيقة بلا لوازم ولا ذات المبدأ الأول ، فإن له لوازم صفات . فهو من حيث هو حقيقة ، شئ ؛ ومن حيث هو ملزوم ، شئ ؛ والجملة التى من الأصل واللوازم ، شئ ؛ وهو إنما يتعين

لا بأنه حقيقة، وإن كان لا شَرِكَة فيها أيضا في الوجود، بل يتعين بحيث هو ملازم أشياء كما نحن نتشخص بالواحد، فتكون إذن حقيقة الذات من حيث العقول في نفسها لا بشرط آخر، شيئا^(١)، ومن حيث هو متعين، شيئا^(٢)؛ فيكون هناك غيرية تحتمل الإضافة والنسبة.

(٣٦٠) لم قالوا إنه : لو كان للنفس صورة أو خالط شيئا ذا صورة، منعت صورته وصورة ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره؟ وأن ماله صورة تخصه فليس يمكنه أن يكون قابلا لجميع الأمور التي يتصورها العقل بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله؟ وما الفرق بين صورة قديمة لها إن كانت، وبين صورة تحصل لها مكتسبة؟ ولم تمنع الأولى من التصور ولا تمنع الثانية؟ الجواب من خطه : لعلمهم قالوا هذا في العقل الهولاني، وأنه ليس بجسماني، وأنه لو كانت له صورة جسمانية فكان في الموضوع الجسماني، حالت الماهية الجسمانية عن أن تقارنها كل ماهية بما يتصور به؛ إذ لا مادة جسمانية تصلح لكل صورة مثل الأضداد وتباينات وهيات المقادير المختلفة والأوضاع للتباينة؛ أو لا أدري. ولنتعرف ذلك من تفسيرهم.

(٣٦١) مسألة : للمنى المقول من الإنسان مثلا معنى مشترك فيه، فإذا حصل في قوابل مختلفة كان حكمه في كل واحد من القابلين [١٩٦] غير حكمه في الآخر، فلا يكون في القابل الأول كما في القابل الثاني، فلا يكون الأول هو الثاني، فلا يكون للمنى مشتركا فيه؛ فلم يفرض للمقول من الإنسان مقول آخر وقوابل أخرى، حتى بان هذا الخلف؟ الجواب : فرض له مقول آخر ولم يفرض قوابل آخر، بل القوابل تلك بأعيانها. وإنما فرض له مقول آخر، لأنه لو اقتصر على الأول كان للقاتل أن يقول إنه في القوابل العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل كما كان في الأمور الخارجية. ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحد منها عاقلا، لأن تلك الصورة — وإن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل — فهي بحسب الأمور الخارجية وبحسب الأعيان غير مختلف، وإنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجية ليس من كل جهة، فاحتيج إلى أن يحصل لها تجريد أيضا بحسب القوابل الثانية كما احتيج إلى أن يحصل لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأولى حتى يصير بذلك التجريد متشابهة مشتركا لا خلاف فيه. ثم لو كان قيامه بحسب هذا التجريد في قوابل ثالثة ما كان يلزم الخلف، لكن هذا التجريد

لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إنما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية لأنها بحسب الفرض للخلْف هي العاقلة . فإنَّ يجب أن تكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في القوابل الثانية ليس كما كانت بحسب التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثلا عن القوابل والموضوعات الأول إلى الثانية العاقلة .

(٣٦٢) شرح الحال في الإدراك العقلي والفرق بينه وبين ما سواه للمشاهدة ، وأنه هل إلى ذلك سبيل يُتَكَلَّفُ حتى يحصل ، وما المعنى الذي يسمى ، وبماذا يتم وما الطريق إليه ، وهل يجب حال المشاهدة لكل نفس مفارقة أو لبعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : الحديث في هذا الإدراك العقلي قد يكون حال تذكر الأوسط أو أجزاء الحد ، فإذا زال زال إلى أن يؤتف ، وقد يكون مع منازعة من التخيل والقوى الوهمية ومُجَادَّة . وأما المشاهدة فالتفُّ من القوة العقلية للمعقول ، لا يبرح الوسط فيه عن التمثل ، ولا يفتر فيه إلى التذكر للتملق بما يجب ، ولا تنازع فيه قوة من تحت بل تكون منجذبة مع القوة العقلية إلى فوق ، ويتعلق المعقول على فهو ما يتفق لها من رده إلى الصورة المحسوسة لتكون فيها مطابقة في الإثبات .

(٣٦٣) جواب مسألة : لا يخلو حصول المعقول في القوابل إما أن يكون على وجه التشابه ويزوال اختلاف إلا من حيث المقارنة فقط المختلفة ؟ أو يكون ليس كذلك ، بل هناك اختلاف في الكم والوضع وغير ذلك زائد على مفهوم نفس المقارنة . وإذ لا قسم إلا هذين فلا حصول في القوابل إلا أحد هذين ، ولا يمكن أن يحصل في جسم إلا ويلزمه كم مخصوص ومقارنات لأحوال مداخلة : من الوضع والكيف والأين وغير ذلك . ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن الموضوع مختلفا ، بل يكون هناك لنفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج ، حتى يمكن أن ينقسم أقسامات مختلفة ، وهذا هو الذي كان يحيل الصورة غير معقولة . ولو لم يتجمل ، لكان في الموضوع الخارج معقولا ، لأن الشيء ليس كونه عاقلا إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة . فلو كانت مع هذه الخاطلة معقولة [٩٦ ب] ، لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، فكان يكون عاقلا ، فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(٣٦٤) مسألة : حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة إلا بها ، فإنما يكون لها من الفعل والرأى ما يليق بذلك العالم ، وهو عالم اتصال

النفس بالمبادئ التي فيها هيئة الوجود كله فينتش به ، فلا يحتاج أن يفعل فضلاً من فكر أو ذكر لينال به كالا ، بل ينتش بنفس الوجود كله ، ولا يحتاج إلى طلب نقش آخر — فإشرح الحال فيه ؟ الجواب من خطه : الحدود الوسطى وما يجري مجراها ليس تحصيلها بالفكر على سبيل تحصيل الشيء المعلوم للكاتب والطريق ، بل على سبيل إعداد شركة لاقتناص ما يتفق طيرانه بقرب الممكن . والتعليم المورد في اكتساب القياسات هو تعلم الأعداد للشرك والمقاربة من موضع الرجاء ، ولو كان على سبيل الأولى لوصل إلى الحدود الوسطى متى شاء ، بل كان الفكر ضرباً^(١) من التضرع للإجابة أو القبول للفيض المناسب للتمثل في الذهن من الطرفين وما يشبههما ، وإنما تجيء الحدود الوسطى من الفيض الإلهي ، وربما جاءت حدساً من غير تقلب الفكر للناسبات ، وربما جاءت من غير التفات أيضاً إلى الطرفين . وكلما كانت النفس أقل مسافرة في بقاع المقولات ، كان اقتناص الحدود الوسطى وما يشبهها أقل ، وكلما كانت أدرب بتلك للسفرة كان اقتناصها أكثر وطلوعها على النفس أسهل . وهذا التوق ليس إلا من جانب البدن ، فيرجى إذا كل الاستعداد وزال التوق أن يكون في غاية السهولة ، وليس هذا الاقتناص إلا ضرباً^(٢) من اتصال النفس بالمبادئ . وقد يتيسر للنفس الواحدة أن تلاحظ عدة أوساط معاً ، فلا يستبعد أن يكون للنفس السعيدة اتصال^٣ بالتمارق غير محبوب ، لأن الحجاب أما لعقد الاستعداد ، وإما للعائق . فأما الجوهر المنفصل والجوهر الفاعل فلا يقتضيان الحجب . وإذا لم يقع عرق ، وقع الاتصال التام ، فقبل مثل نفسه .

(٣٦٥) مسألة : مامعنى اكتساب النفس الهيئة الإذعانية والاستعلامية ، وكيف زوال الهيئات الرديئة عن النفس . بعد المفارقة ؟ فإنه يظن أن بطلانها لا يكون إلا بالبدن ، كما أن حدودها لا يكون إلا به . ثم لا يخلو سبب عدم تلك الهيئات : إما أن تكون هيئة النفس بطبيعتها أو بعض الأسباب البائنة^(٤) . وإن كان كذلك لما احتيج إلى تركيتها في البدن ، بل يكون كما يفارق ويتجرد بتخلص عن تلك الرذات ، ويكون سواء وسخها ونقاؤها عند المفارقة . وأما أن يكون سبب عدم تلك الهيئات من الأسباب المتجددة كتناسخ أو تجديد حركات سماوية ، والتناسخ باطل ، فيلزم أن يكون البرى عن المادة مصكوكاً^(٥) متأزراً عن

(١) مهلة التلط تماماً .

(١) ص : ضرب .

(٣) مكة : ضربه شديداً ، والحق هنا : أصابه ذلك .

الحركات الجسمانية من غير توسط مادة . الجواب من خطه : نجد للنفس التى لنا حالتى : صعبة مساعدة للشهوة والغضب ، وسهلة مساعدة . ونجد أفعالاً من الأعمال تزيد فى ذلك ، وأخرى تزيد فى هذه . ولو كان إحداها للنفس بذاتها لزمته هى ، وافقت فى كل نفس ، فإذا هى مكتسبة . وإنما اكتسابها بمزاولة أوهام البدن وأعماله وأفعاله ، وإلى هذا القدر يعلم من طريق الإن . وأما الظن بأن بطلانها يكون بسبب البدن كما أن حدوثها بسببه فظاهره غير ملائم للوجود ، فإن شيئاً واحداً لا يكون سبباً لحدوث شئ . ولبطلانه [٩٧] مما إلا على أحد وجهيه : أحدهما أن يكون وجوده سبباً للأول ، وقدان سبباً للآخر ، وبهذا الوجه ؛ فيجب أن يكون قدان البدن سبباً للزوال . والآخر أن يكون هو سبباً للآخرين بمالين مثل الماء إذا سَخَنَ سَخَنَ ، وإذا بَرَدَ بَطَلَ تلك السخونة وفصل البرد . وقد يجوز أن يكون البدن سبباً للأمرين من وجهين ، لكن ليس ذلك بواجب لأنك إذا حققت وجدت القاعل للهيئة ليس هو البدن ، بل هو مقد والمهيئة واردة من خارج ، فإن الهيئات الجيدة والردية تتبع الاستعدادات فتزد من خارج . وفى هذا كلام طويل ليس يخفى على من يبحث هذا البحث ؛ وهذه الهيئات قابلة للأشد والأضعف ، وهى مما يتكون قليلاً قليلاً ، وينبئ مع تكرار الأفعال ويضعف مع فقد الأفعال ، وليست مما يكون دفعةً ولا يفتقد دفعةً ؛ ومن متميئات الفكر فيها ، وإثارة الشوق إليها ، وإن لم يكن فعل بدنى حركى ؛ والفيض الإلهى فاسخ المقود الردية غاسل للأوساخ الخبيثة طبعاً ، إلا أن يكون عائق من فقد الاستعداد أو الاستعداد للضد بمقاوم يفعل الضد . فإذا لم تكن المتميئات المذكورة والمقاومات المحافظة للاستعداد الردىء الخبيث وجب الفسل وتبديل الإعداد ولم يجب الفسل بالكلية حتى لا يبق أصلاً أثر . بل وجب الفسل للبلغ من حيث هو مبلغ ، ثم يستمر به الانتقال قليلاً قليلاً ، فإن مثل هذا ما لكثرة والبلغ أقل للتأثير من القلة أعنى انكسار الكثرة أسهل من الإزالة ، فكان الضعف ههنا هو فى جانب الزيادة ، أى أن يصير أضعف أسهل من أن لا يبق قلة ، أى أن يبطل كونه كثيراً أسهل من أن لا يبق قلة . ومثل هذا فإما يبطله السبب قليلاً قليلاً ، وذلك زمانى ، ويستعين بالفرض بعقد المتميئات التى لو كانت لموقت تمويلاً تاماً أو غير تام . ثم مع ذلك فليس بممتنع عندى أن يستعين للفارق فى ذلك بحسب من السهولة ، وضرب من التخيل للأضداد ؛ كما أن الفكرة فيها وتشوقها قد كان من المتميئات ،

كذلك أضعدها من التخيل قد يكون من المُعْجَظَات . ثم يجوز أن يكون هناك مَعَاوِنُ^(١) خفية علينا من أمور روحانية أو قوى نفسية سماوية ، فإن أكثر أمور الآخرة خفي علينا . وبالجملة ، فإنه إنما لا يجب بطلانه دفعةً لأن المادة لا تكون مستعدةً أول الأمر لقبول تام لفصل التام ، بل للكسر . وكما قلت حدث استعداد آخر وقوى على الفاصل أكثر ، وكذلك على تدرج الانفعال إلى أن يفقد . وكل ما يقبل الأشد والأضعف فليس انفعاله في الاستحالة على هيئة واحدة سواء كان شديد المقاومة أو ضعيف المقاومة ، بل يكون ضرورة في زمان ربما أسرع وربما أبطأ — يُعَلِّمُ هذا من تأمل أصول طبيعية في أمثال هذه المسألة .

(٣٦٦) مسألة : ما وجه الاستفزاز للموتى والترحم لهم ؛ وبالجملة استعداد الفيض الإلهي للأدعية ؟ الجواب من خطه : لعل هذا من الماعون المحقة للهيئات بتأثير من أوهامنا يتعدى إما إلى تلك النفوس ، وإما إلى أمور خفية علينا تكون مَعَاوِنُ .

(٣٦٧) جواب عن اعتراضات عليه في الشعور بأنفسنا : اعلم أن نفس الإنسان تشعر بذاتها بذاتها ، ونفس الحيوان الآخر يشعر بذاته بوجهه في آلة وجهه كما يشعر بأشياء أخرى بحسّه ووجهه في آلاتها ؛ والشئ الذى يدرك المعنى الذى لا يحس من حيث له علاقة بالحسوس هو الوم في الحيوانات [٩٧ب] وهو الذى يدرك به النفس ذاته لا بذاته ولا في آله التى هي القلب ، بل في آلة الوم بالوم كما يدرك ، وبآله معانى آخر ، فتكون ذاته فيه مرتين : مرة في آلة ذاته ، ومرة في آلة وجهه . وهو مدرك من حيث هو في آلة الوم ، فإذا لم يكن شئ مما ليس له ذاته بمدرك لذاته بذاته ، ولا نفس الحيوان . بل ربما أدرك ذاته غيره في غير موضعه . وكان ذلك الغير قوة له ، قد قلت واسترخت . وبقى هنا بحث آخر : لِمَ صار بعض قوى الأجسام يدرك ما يحصل في موضوعه من الهيئات عن غيره كالوم ، وبعضه لا يدرك ؟

(٣٦٨) على أى وجه تستكمل النفس بالبدن والحواس استكمالاً ، حتى تستعد لقبول الكمال من العقل الفعال ؟ أعنى : كيف تصوير بمطالعة الحسوسات مُهَيَّاةً لقبول فيض من فوق ؟ وبالجملة : كيف يصح أن يستكمل ويشرف بما هو أخس منه ؟ فإن كونه مستعداً حالة شريفة صارت النفس بها أشرف منها وهي غير مستعدة . الجواب من خطه : هذه المعانى يصعب علينا اعتبارها ببرهانٍ لِمَ بسبب قصور أفهامنا ، ليس بسبب الأمر في نفسه . وإنما

(١) جمع مَعَاوِنُ : الحسن الموعود .

نصير إلى إثبات الأحكام فيها من جهة الوجود وطريق الإن . وحينئذ تأمل أيضا المقدمات المادية إلى القول بنقائضها فنفسحها . وقد وجدنا الاعتبار الحسى مبدأ الأحكام عقلية . فإما أن يكون من شأن وجود ماهيات ما في الحس مخلوطة أن يفعل في العقل تلك الماهيات مقشرة ، وإما أن يعد لقبول تلك الماهيات مقشرة من مبادئ آخر . وكذلك الحال في الهيات التي تحصل للنفس من مزاولة أفعال بدنية والفكر على وجه الرغبة فيها . وتفصيل الأمر في أن الحق : أى الاثنين ؟ — هو صعب وليس مما لا يتوصل إليه بطلب الفكر . فإما أن الأخس كيف يفعل في الأشرف فكما تفعل الصورة المادية في الحس ، والصورة الحسية في الخيال ، وكما تفعل الشهوة عن التفتب وكما يذهل الحس عن العقل . وليس يتعلق الفعل والانفعال بتمايز الفعل عن المنفعل بشرفه ؛ ولو كان كذلك لما فعل السم في الحيوان ، بل يتعلق بقوى الفعل والانفعال . وأما أن الشيء أشرف جوهرًا من حيث اعتبار آخر فلا مدخل له في الفعل والانفعال . وكثير من الأمور الشريفة مبادئها وأسبابها أمور خسية . تأمل الحال في الكائنات ١ وهذا الضرب من الكلام اللبى على الشرف والفضة إما خطابي وإما جدلي إن كان أقوى . ولعل النفس من حيث هي مستعدة أخس من غيرها من حيث تلك بالفعل . وليس يبعد أن يكون الشيء في جوهره أشرف من غيره ، ثم يكون بحال من أحواله أخس سواء كان لازماً أو لاحقاً عرضياً . وبالجملة ، فإن الشيء من حيث هو مستعد ، إنما يشرف بما هو مستعد لأمر أخس وبعلمته باستعدادده . وأما بمقايسته إلى شيء بالفعل فلمله يكون أخس منه من حيث لذلك كما له بالقوة ، ولهذا كماله بالقوة ، وإن كان الكمالان والنسبة إليهما بالعكس .

(٣٦٩) مسألة في المقولات وأنها لا تحل الأجسام ، وجواب التشكك تشكك عليه فقال : إن كان يجوز أن تحل الأعراض الأجسام وهي بسيطة : فلم يجوز أن تحل المقولات وهي بسيطة ؟ الجواب : إن الأجسام لا تحلها الصور والأعراض من حيث هي واحدة وبسيطة ، لا المقولات [١٩٨] ولا غير المقولات . ثم المقولات قد تنقل من حيث هي بسيطة وواحدة . وما يحل الأجسام من الصور والأعراض لا تحلها من حيث هي بسيطة وواحدة . وإنما تشكك في أنه حسب أنه سلم له أن صوراً غير منقسمة تحل الأجسام من حيث هي غير منقسمة . وهذا لا يكون ولا يمكن . وأيضاً ، فإن الصور والأعراض إذا قيل لها إنها بسيطة فليس يُعنى بها أنها

في وجودها لا تنقسم ، بل شيء آخر . وظنه أيضاً أن لها صوراً بسيطة بمعنى أنها لا تنقسم ثم يعرض لها الانقسام ظن غير محصل . وظنه أن هذا الخلف يلزم في الصور والأعراض : فإنها تنقسم بالعرض ، ولا تنقسم بذاتها — غير واقع ، لأن النع إنما هو لنفس الانقسام ولو بالعرض ؛ فإنه يقول : المقول يحصل في موضوعه من حيث هو واحد من حيث لا ينقسم لوحداثيته ؛ ولا شيء من الأشياء التي تعرض للأقسام أو يحصل لها كيف كان يحصل لها من حيث لا يقبل القسمة ، بل لو كان مثلاً شيء لا يقبل القسمة في نفسه يمرض الجسم صار ينقسم بسببه . فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم . والمقول من حيث هو واحد ، مقول هو من حيث لا ينقسم . فالشيء لا يكون في الجسم من حيث هو مقول . ويجب أن تعلم أن جزء صور الجسم وعرضه شرط في تلك الصورة والمرض ، وأن الصورة والمرض الجسميين الواحد منهما بالفضل كثير غير متناه بالقوة . وهذه الأحوال غير ملائمة للمقولات . والذي كان ذكر التشكك أن الأمر في المقول كان خلفاً ، ففي الصور والأعراض هو أيضاً خلف ، فليس كذلك . فإنها كلها تنقسم وأجزاؤها تقوم شخصياتها ، وليس شيء منها بسيطاً وخدياناً^(١) ، إنما هو بسيط بوجه آخر . ومثال في هذا المعنى أيضاً : الصور المعقولة إنما هي معقولة لما هي عليه في الجوهر العاقل ، وإذا كانت منقسمة فاقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل ، فإذا عقلت كذلك ، عقلت الفرق لاجتماع بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد . فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون لما هو فيه وكان ذلك داخل في للمقول أي في ماهيته من حيث هو مقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يحمل الصورة معقولة ، أعني اختلاف الشكل والقدر والعدد ، وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ؛ فإن لم يكن داخل فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أي بين الكل وبين الجزء وبين جزء وبين جزء . ونقول ببارة أخرى : كون الصورة معقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ، وكونها مختلفة في المقول هو أن يكون لها في ذاتها وفي عقلته اختلاف ، وكونها ممكنة فيها الثبوتية هو كونها ممكنة أن يحدث فيها في العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود . وكونها ممكنة أن تنقسم في المقول هو كونها ممكنة أن تتفاير في المقول بحسب جزء وكتليهما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب

الشكل والقدر والمدد فليس أن تُتعقل في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والمدد؛ لكن للصور أن تُتعقل من جهة أخرى . فإن كانت تعقل من تلك الجهة في منقسم فهي قابلة للتغاير والاختلاف ، لا بحسب الشكل والقدر والمدد . فإذا كل صورة معقولة لا اختلاف فيها [٩٨ ب] في المعنى قد تقبل اختلافاً في المعنى ، وتنقسم إلى غير متشابهين لا يشابهان الكل في المعنى ، ليس في القدر والمدد ، وليس كذلك .

(٣٧٠) مسألة في إثبات النفس على الطريقة التي تشككك عليه فيها من الشعور بالذات عند الفرض التي فرضه وشرحه في كتاب « الشفاء » . قال : الحصل يلزمه أن يتمتع ذاته وشعوره الآن بذاته ، فيتأمل أن شعوره بأنه هو وأن له أعضاء وأفعالا منسوبة إليه هو شعور بهويته من طريق الحس ، أو من طريق الاستدلال . والذي يقع له أنه هو : أمر جلته هذه أو شيء غير تلك الجملة ؟ وكيف يكون للشعور به الذي هو ذاته الجملة ، وكثير ممن يشعر بوجود آنيته لا يشعر بالجملة ، ولولا التشریح للمعرف قلب ولا دماغ ولا عضو رئيس ولا تابع . وقبل ذلك كله فقد كان يشعر بآنيته . وأيضا فإن للشعور به يبقى مشعوراً به حينما ينفصل مثلاً شيء من الجملة انفصلاً لا يحس به ، كما يسقط عضو من مجذوم خُدَّ . ويجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بأن الجملة تغيرت ويشعر بذاته أنها ذاتة كما كانت لم تتغير . وأما الشيء من الجملة غير الجملة فإما أن يكون عضواً باطنياً أو يكون عضواً ظاهراً . والأعضاء الباطنة قد تكون غير مشعور بشيء منها . والآنية مشعور بها قبل التشریح ، وما يشعر به غير ما لم يشعر به ، وانضو الظاهر قد يعدم ويتبدل ، والآنية المشعور بها واحدة في كونها مشعوراً بها وحدة شخصية . ثم كيف يمكن أن يقال إن الوصول إلى الشعور بالذات إنما هو بالحس ، والحس ينال الظاهر الذي هو الذات المشعور ، والأعضاء الباطنة السليمة لا تتحس ، وإن تلاقت ؛ ولا للنفس السليمة فإن النفس السليمة المطلقة السلامة هو الذي لا يحس بحركة الأعضاء فيه . وكيف يمكن أن يقال إنه باستدلال من الأفعال ؟ وذلك لأن الفعل إذا أخذ مطلقاً دل على فاعل مطلق غير معين ، وإذا أخذ مقيداً بالشخص مثل قتل وفلك ، يكون المنسوب إليه جزءاً من مفهوم الفعل المقيد ، والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل ، وعلى أنك تعلم من نفسك أن هذا الشعور لم تكسبه من طريق الاستدلال من فلك ولا من طريق الاستدلال من حالك إذا كان اعتبارك سديداً .

(٣٧١) سئل : بأى قوة نشعر بذواتنا الجزئية ؟ فإن النفس إدراكها للعانى : إما بالقوة العقلية ، والشعور بالذات الجزئى ليس هو يعقل ؛ أو بالقوة الوهمية ، والقوة الوهمية تدرك معانى مقترنة بتخيلات . وقد بين أى أشعر بذاتى وإن لم أشعر بأعضائى ، ولم أتخيل جسمنى . فأجاب : قد بان أن للمنى الكلى لا يدرك بجسم ، وبأن أن للمنى الشخصى الذى تشخصه بالأعراض الهيولانية نحو القدر المحدود والوضع المحدود لا يدرك بتغير جسم ، ولم يبين أن الجزئى أصلاً لا يدرك بتغير جسم ، ولا أن الجزئى لا يقلب فى حكم الكلى ، بل الجزئى إذا كان تشخصه ليس بقدر ووضع وما يشاكلهما فلا مانع عن أن يشعر به — أظنه العقل . ولم تبين استحالة هذا فى موضع ، ولا بأس بأن يكون سبب ذلك الشخص هيولى وأمر هيولانى بوجه ما إذا لم تكن الهيئة اللازمة للشخصه نفسها هيولانية ، بل كانت من الهيئات التى تخص ما ليس بجسم بتشخصه ، إنما لا يدرك العقل أو النفس العاقلة جزئياً مشخصاً بهيئات مقدرة هيولانية . وأما ما خلا ذلك فقد يدرك ويدرك هذا أيضاً إذا قشره عن الأمور المخصصة ، أو أضاف إليه [١٩٩] الأمور المخصصة مأخوذة كلية ؛ والأمور المتجردة إما شخصيات نوع تتميز بخواص وتدرك ذواتها كما هى ، وإما أفراد ليس ينقسم نوعها بمخصصات بل النوع فى ذات واحدة ليس يحتاج إلى أن يتميز إلا بالنوعية ، فهذه تدرك أيضاً ذواتها بنوعيتها . ثم ههنا نظر : فى أنها هل تدرك الصنف الأول بشخصيتها ؟

(٣٧٢) سئل : كيف أعقل ذاتى ، والمقول هو للمنى الكلى القائم ؛ وأنا إذا عقلت ذاتى فقد تجردت ، وحينئذ أكون قائماً بحدى مقام الكلى ، وكل قائم بحدّه مقام الكلى فإنه مجرد لا تتخالطه قوة الانفعال ؛ فكيف يدخل حينئذ على ذاتى ما يمنعه التجرد الذى له ؟ فأجاب : إن لم يُسم هذا الشعور بالذات عقلاً ، بل خص اسمُ العقل بما كان من الشعور للكلى المجرد ، كان للقاتل أن يقول : إن شعورى بذاتى غير عقل وإنى لست أعقل ذاتى . وإن سئى كل إدراك من تجرد القوام عقلاً ، لم يُسلم أن كل معقول لكل شئ معنى كلى قائم بحدّه ، بل لعله إن سلم قائماً يسلم فى المعقولات الخارجة . على أن حق هذا أن لا يسلم مطلقاً . فليس كل شئ له حد ، وليس كل معقول إنما هو متصوّر بسيط ، بل قد يعقل الشئ بأحواله فيُدرك حدّه مخلوطاً بموارضه . وكذلك إذا عقلت ذاتى عقلتُ حدّاً مقروناً به عارض لازم . على أن الواجب أن قولنا أن المقول هو الكلى أى من الأمور المختلطة المشتركة فيها ، وإنما

المقول على الإطلاق الذى يعم كل شيء ماهيته مجردة أو مقرونة بما يعقل معه ؛ ثم يمرض فى بعض الأشياء أن تكون تلك الماهية كلية مشتركة فيها بقوة أو فصل ، وبعضها لا يكون كذلك .

(٣٧٣) لعل العقل الذى يدرك المقولات ليس يعنى به مجرد الشعور المجمل بالذات ، بل بعد ذلك . فليُفكر فيه .

(٣٧٤) سئل : هل تشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها ؟ وما البرهان عليه إن كان كذلك ؟ فأجاب : يحتاج أن يُفكر فى هذا . ولعلها تشعر بذواتها بآلات أو لعل هناك شعوراً بأمر مشترك من الأطلال ، أو لعلها لا تشعر إلا بما يحس ويتخيل ولا تشعر بذواتها وقواها ولا أفعال قواها الباطنة . يجب أن يفكر هذا .

(٣٧٥) سئل : لى شعور بأنى أبصرت ، أعنى هذا الإبصار الجزئى ، ولا شك أن للحيوانات الأخر هذا الشعور إن كانت تشعر بذواتها . فبأنى قوة أدرك هذا المعنى ؟ وكيف الحال فيه ؟ فأجاب : لعل بينى وبين إبصارى آلة جسمانية بارزة ، وبين إبصارى لإبصارى آلة جسمانية باطنة ؛ ولعل بين إدراكى لذاتى وبين إبصارى غيرى أو بين إبصارى لإبصارى غيرى فرقا . ويمحوز أن يتوسط بينى وبين إبصارى غيرى وبين إبصارى لإبصارى أيضاً لغيرى الذى هو غيرى متوسط ، ولا يحوز أن يكون بين ذاتى وبين إدراكى لذاتى متوسط . ثم هنا كلام طويل نسأل الله أن يوفقنا لقضائه على وجهه بكآله ؛ فما من توفيق إلا بالله جلّت عظمته .

(٣٧٦) سئل فى بعض المواضع أن ما يعقل غيره فيجب أن يعقل ذاته ، ولم يبرهن عليه . فأجاب : إذا كان يعقل أنه عقل غيره ؛ وللقدم واجب .

(٣٧٧) سئل : قيل إن الصورة الكلية القائمة بمجدها إذا حصلت لشيء آخر صار ذلك الشيء بها عقلاً ، والشيء إنما يصير عقلاً بأن يجرد غاية التجرد ؛ وكيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرده ؟ فإن قوله يصير به الشيء عقلاً معناه : يصير به الشيء مجرداً . فأجاب : معنى [٩٩ب] « صار » ليس أنه صار حينئذ ، بل معناه أنه دل على كونه كذلك . وهذه كلمة تستعمل مجازاً .

(٣٧٨) سئل عن البرهان على أن العقول التى لم تهذب ولم تكمل لا تدرك المقولات

بعد المفارقة . فقال : لأنها لو لم تَحْتَجْ إلى العقل بالملكة وحصول البادئ لها إلى البدن ،
 لكان يمكن أن يتوصل إلى البادئ من غير الاعتبار . ولا شك أن العقل بالملكة مهية
 للعقل بالفعل وأن بعض العقل بالفعل أيضا يحتاج إلى زيادة على الملكة ، فإنه يحتاج بعد العقل
 بالملكة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ، ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات .
 (٣٧٩) سئل عن البرهان على أن النفوس الكاملة تمقل بعد المفارقة — فقال : إن العقل
 بالفعل اتصال النفس من جهة قوتها العاقلة بالمبدأ المفارق الذي لك أن تسميه العقل الفعال .
 فإذا حصل استعداد كامل وكان العقل غير محبوب بذاته وكان بعض ما يشغل عن جهة
 الفاعل قد زال — وجب الإعطاء والقبول .

(٣٨٠) تُشَكِّكُ عليه بأن النائم لا يشعر بذاته ، فقال : النائم يتصرف في خيالاته كما
 كان في اليقظة يتصرف في محسوساته ؛ وكثيراً ما يتصرف في أمور عقلية فكرية كما في
 اليقظة . وفي حال تصرفه ذلك يشعر بأنه هو ذلك المتصرف كما هو حال اليقظان ، فإن انتبه
 وذكر تصرفاته ذكر شعوره بذاته ، وإن انتبه ولم يذكر ذلك لم يذكر شعوره بذاته ولم
 يكن ذلك دليلاً على أنه لم يكن شاهداً بذاته . فإن ذكر الشعور بالذات غير الشعور بالذات ،
 بل الشعور بالشعور بالذات غير الشعور بالذات ، واليقظان أيضاً قد لا يذكر شعوره بذاته
 إذا لم ينحفظ في ذكر مزاوالات كانت له لم يقفل فيها عن ذاته .

(٣٨١) تُشَكِّكُ عليه بأنا ما لم يُتَخَيَّلْ لنا هيئة أعضائنا في النوم ، لم نشعر بذواتنا .
 قال : قد سلف أن لنا نشعر هيئة أعضائنا البارزة ونشعر أننا نحن ، وإن تغيرت هيئة أعضائنا
 الشخصية في اليقظة حقيقة وفي النوم مجازاً ، فليس المشعور به الواحد الغير التبدل هيئة الأعضاء .
 ولا يجوز أيضاً أن يكون أمراً كلياً ينحفظ مع كل تبدل انحفاظ الكلي ، لأن المشعور به
 جزئى . ولا يجوز أن يكون أمراً شخصياً ينحفظ مع التبدلات انحفاظ الجزئى المقارن للتبدلات
 من شيء من أعضائنا — قد يُبَيِّنُ ذلك ، فهو إذن شيء آخر . وأيضاً فَنَهَبُ أَنَّا لا نشعر بذاتنا
 ما لم يُتَخَيَّلْ لنا هيئة أعضائنا في النوم : هل تدل هذه القضية إلا على المقاربة بين الشعور
 وبين التخيل ؟ ولا مانع من أن يكون شعور شيء يقترن به تخيل شيء^(١) ، وليس في ذلك
 ما ينقض المذهب أو المقدمة ، فإنه ليس كل ما لا يكون الشيء ما لم يكن هو هو الشيء .

(٣٨٢) مسألة : شئ عما ذكر في مواضع من أنه محال أن تنفذ الصور القائمة بالوجود وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة . الجواب : إنها محال لأن الوجود معنى يقع على الأشياء بتقديم وتأخر . وبمعنى الوجود حفظه من الوجود أكد مثل الجوهر والقائم بنفسه ، وبمعنى المانع وجوده في الدرجة التأخرية ؛ وكل ما هو علة بالذات فإن حفظه من الوجود إما مساو لحظ الاستفادة منه إن أسكنه ذلك ، وإما أسبق منه وأؤكد . فما ليس له من الوجود حفظ القوام بنفسه فليس يجوز أن يكون غيره : ينال منه حفظ القوام بنفسه ، لأن الملول يجب أن لا يكون أكد وجوداً [١١٠] من العلة ، وأيضاً فإن الصور الجسمية تفعل بتوسط المادة ، وذلك يتم بوضع . ومعناه أن الصورة إذا كانت قائمة بالمادة ، كان مصدر الأفعال عنها قوامها ونحو وجودها ، وكانت المادة تخصص أفعالها بأن يكون لها مبدأ توسط ، وإلا لسكنت القوة يصدر فعلها عن ذاتها من غير مشاركة للمادة ؛ فكأن فعلها أتم في الوجود من ذاتها ؛ فيجب أن تكون أفعال القوى المادية مخصصة بما لها من كونها مادية ، فتكون تفعل فيما لمادتها إليها نسبة ما ، ولا تفعل فيما ليس لمادتها إليها نسبة . ولذلك لا تفعل في البعيد جداً وفي المستور وفي الذي ليس في وضع ما خاص وأما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل في تخصص أفعال القوى الجسمية بنسب حقاً ، لكان لقالبي أن يقلب فيقول : وغير الجسم لا نسبة له إلى الجسم ، فلا يكون منه الجسم . فجوابه : إن الشيء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يتعد عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة . وإنما يكون بتوسط المادة مما تقتضيه الخاصة للمادية من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل . والشيء الذي ليس بجسم إذا فعل في الجسم فليس لانسبة له إلى الجسم ، بل له نسبة ما إلى الجسم ، إلا أنها ليست تختلف . فذلك إذا حصلت المستعدات لم يفترق إلى شيء غير النسبة التي بين غير الجسم وبين المستعدات ؛ فذلك تشابه الانفعالات . وأما الشيء الذي صار قوامه معلقاً بالموضوع ، ومصدر فعله معلق بما به قوامه من الموضوع . فليس يكفي وجوده ووجود المستعد كيف كان ، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه فيها توسط . وذلك التوسط غير متشابه ، فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأخر غير متشابهة ، وتوسط الموضوع بين القوة التي فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابهة — ليس كوجود الجوهر الروحاني بالقياس إلى كل جسم مستعد ، ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القرب والبعد . وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له التوسط الخاص

بالموضوع محال، فإن توسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له أصلاً لا زيادة معنى له على وجود القوة، وإن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئاً أصلاً إن رفعا لوازم الوضع، فتكون حينئذ القوة؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعل بلا توسط الموضوع، فليس الخرج إلى أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبة مطلقاً حتى يمكن أن يقال في جانب الفاعل الروحاني ما قال، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه. وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا وضع له، وإن وجدت نسب أخرى، وإذا لم توجد لم يوجد الفعل والافعال. وأما الروحاني فليس يحتاج إلى تخصيص حاله، حتى يفعل به، حتى إن لم يكن ذلك التخصيص لم يتم الفعل والافعال، بل يكفيه وجود ذاته في أن يكون فاعلاً في المستعدات. وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع، وذلك لا يتم فيما بينه وبين ما لا وضع له. وبعبارة أخرى: مصدر فعل القوة الجسمية قوامها ووجودها؛ وقوامها ووجودها بالموضوع؛ فمصدر فعلها يكون بالموضوع وحيث الموضوع. وفي الشيء الذي له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التي تكون للموضوع من حيث هو جسم أو جسامي، وبالجملة من حيث هو ذو وضع، فلا بد من توسط الموضوع [١٠٠ب]، — لا على أن يفعل، بل على أنه يفعل به. والأشياء البريئة عن المادة لا تكون في الموضوع موصلاً للتأثير إليها متوسطاً في التأثير، بل إن قصد إليها فعل فمن القوة لا من حيث هي ذات وضع ومن حيث لها موضوع. وقد منع هذا. وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة في ذوات الوضع فإنما هو فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً في المستعدات ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض فعلها حاجة للمادية إلى أن تتوسط موادها. فإن قال قائل: فالأجسام تحتاج في أفعالها إلى توسط من موادها فهو غلط، لأن المادة هي المنفصلة نفسها، لا للمتوسطة بين المنفصل وبين غيره؛ وهناك لم تكن هي الفاعلة بل المتوسطة؛ والشيء الذي فيه قوام الفاعل، فالشيء الذي إنما يفعل الفاعل وهو فيه يفعل حيث هو وحيث له نسبة وضعية.

(٣٨٣) سئل: كيف تؤثر النفس في البدن والنفس لا وضع لها، وقد بين في مواضع أن ماله وضع لا يؤثر فيها لا وضع له؟ فأجاب: ما بين كذا، بل يُبين أن ما ليس له وضع لا علاقة له مع ذي وضع؛ فإن قيل في موضع ما ليس له وضع واقتصر على هذا القدر فقد عُني به ما هو مجرد بذاته وعلاقته في وجوده أو حذوئه.

(٣٨٤) فصل من خطه : إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج تَمَتَّتْ بلا مزاج ، وفعلت صورة النار ما تفعله صورة الماء ، وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات الكيفيات فعلا هو كسر إفراطات أفعالها . وليس شيء من كسر إفراط أعمال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب ؛ وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات ، والآلات أيضا معلولة للمزاج ، — نُقِلَ الكلام إلى الآلات . ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم لتحرك إلى جهة واحدة . فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد .

(٣٨٥) من خطه : بذور الحرك إما أن تحرك بقوة ترسلها إلى المتحرك تكون هي الحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصمد بأن يسخن ، وأما باللازمة كما يعتقد في الدفع المصاحب ، وأما لاهلي أحد الوجهين . الحرك التي يحرك بإرسال قوة فهو حرك غير قريب . الحرك يختلف فعلا : إما لأنه كثير غير واحد ، فيقوى الواحد منه على تحريك قدر من صنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، وإما لأن للنفعل المتحرك مختلف فيختلف أفعاله عن الواحد ، وإما لأن الفرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف لحرك واحد . للنفعل يختلف إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر ، وتارة أقل ، أو معلوما أو بحسب كيفية بأن يكون مثلا تارة أزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه : أو يكون مثلا تارة أخذ في المسلك ، وتارة أعصى .

(٣٨٦) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير الحرك فيه مقدارا بحسب الحاجة فيحرك منه مقدارا دون مقدار ، كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البهران من الدم مقدارا دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي ؛ وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب انفعال المتحرك ، وبقدر ما يمكن أن يتحرك .

(٣٨٧) الأشياء المختلفة في المزاج والكيفية قد تبعد فيه حتى يكون للمزاج يشتد فيحدث في الشيء ميلٌ بسببه إلى جهة [١٠٩] ما ليس يحدث لما لم يشتد مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل إلى ما فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميلٌ ما إلى فوق . والأول لا يترى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الليل بالقيل .

(٣٨٨) ما لم يختلف الليل بالقيل لم يختلف في الأعمال عن القاسر ، فإن القدر من

الماء المُسَخَّن الذي لم يبلغ أن يحدث له ميلٌ بالتصل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدرٌ مثله باردٌ .

(٣٨٩) قد يقع اختلاف في الاستعدادات غير محسوس التفاوت فيجب أن تكون كالاتها غير محسوسة التفاوت .

(٣٩٠) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، وإما أن يكون إلى نسبة ما بينها محفوظة .

(٣٩١) إذا تحركت أشياء إلى نسبة ما ثم اختلفت في عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، وإما للموضوعات المتحركة .

(٣٩٢) إذا كان الحرك واحدًا والمادة غير مختلفة والفرض واحدٌ ، لم يختلف ما إليه تنتهي الحركة .

(٣٩٣) إذا كان الفرض واحدًا والمادة مختلفة اختلافاً متباعدًا ، وليس استماعها مقداراً بحسب الحاجة بل بحسب الأفعال ، كان الذي إليه الحركة مختلفاً اختلافاً متباعدًا .

(٣٩٤) في هذا بعينه : إن كان الاختلاف ليس متباعدًا أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعدًا .

(٣٩٥) وإذا لم يكن الاختلاف متباعدًا والمسألة بهاها ، لم يمكن أن تكون المادة والفعل مختلفاً اختلافاً متباعدًا ، وبالعكس .

(٣٩٦) تكون جزئيات الحيوان والنبات إما أن يكون من مواد لها مجتمع الاختلاف فيها إما مطلقاً وإما بحسب تمكن الاستعمال الموجه نحو الفرض ، أو يكون من مختلف ؛ وكل ذلك إما أن يكون الحرك واحدًا أو مختلفًا .

(٣٩٧) إن كان الحرك واحدًا فيها والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون التفعلات حين يكمل فيها الفرض إلا شياهاً في كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ، أو أشياهاً في النسبة دون الحكم إن كان هناك عَوَزٌ في المادة واختلاف في الحكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة . إن كان الحرك فيها واحدًا والمادة متباعدة الاختلاف وجب أن يكون ما ينتهي إليه التحريك متباعد الاختلاف ليس يحفظ النسبة .

(٣٩٨) إن لم يكن ما ينتهي إليه التحرك فيها متباعد الاختلاف والمادة متباعدة

الاختلاف ، فالحرك غير واحد بل مختلف في القوة والتمكن .

(٣٩٩) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن أو اتصل . ولو كان من جميع مادة البدن فإما أن يكون على تمكّن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفعل . ولو كان بحسب الثاني لكان تنجذب المواد كلها فيرى البدن المتكون منه ، فإذن هو بحسب التقدير . وأيضا لو كان من الفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كفاية للحياة ليرق البدن . فإذن هو من الفصل . (٤٠٠) الفصول متباعدة الاختلاف والكائن من الجزئيات غير متباعدة الاختلاف ، فإذن ليس الفعل والانفعال بحسب الوجوب ، بل بحسب التقدير .

(٤٠١) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف وإن لم يكن متباعدة ، فوجب أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقرين ؛ فإنه إن كان الفاعل قريب واحدا والتمكن من التقدير واقعا لم يقع اختلاف أصلا كما علم .

(٤٠٢) الفاعل الواحد إذا كان [١٠١ب] سببا لهذه فلما أن يكون بإرسال قوة ، وإما أن لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يميز أن يقع اختلاف أصلا أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(٤٠٣) الأمور الخارجة النائية لا تختص بمنفعل دون منفعل والحرك لزاج الحيوان مختص ؛ فليس هو إذن من المقارقات للوضوع والمباينة لها ؛ فهو إذن قوة فيها .

(٤٠٤) سئل : ما المانع من أن يكون مانشر به من ذواتنا المزاج الخاص بكل شخص ؟ الجواب : لأنه صح أن النفس ليس بمزاج ، وأنتا لا تحس ذواتنا كيفية .

(٤٠٥) سئل : ما البرهان على أن القوى يبصر ويسمع ويتوهم ويتخيل ويفكر ليس هو المزاج ؟ ولم يجب أن يكون جامع أخلاط الحيوان هو النفس ؟ الجواب : لأن كل واحد من هذه تثبت واحداً بعبئته ، والمزاج يتبدل ، ولو لم تثبت التخيل واحداً بعبئته لكان التخيل القديم يبطئ ، فيحتاج إلى استئناف اكتساب بالحس . وليس لقائل أن يقول : المزاج لا يتبدل إلا شيئاً قريباً ، فإنه إن تبدل قليلاً وأقل قليل فليس هو عين الأول . لكنه يجوز أن يفعل في إعداد المادة لحفظ الصورة أو صلاحها للصورة الواحدة فعل الأول ، لأن الأشياء المتباعدة قد تشترك في فعل واحد ؛ فكيف المتقاربة !

(٤٠٦) سئل : هل يجب أن يكون لكل عضو على مزاج خاص كالدماع والقلب والعين ، جامع خاص لأخلاطه ، أم يكفي للجميع جامع أو حافظ واحد ؟ الجواب : لكل عضو مزاج وقوة حافظة خاصة تنبثق عن القوة التي كانت في المبدأ المشترك ؟ فخرته إلى الانفصال .

(٤٠٧) سئل : ما البرهان على أنه ليس بين النفس وبين ذاتها آلة ؟ الجواب : لأن هذه الآلة إما أن تكون القاعلة القريبة وليست هي المدركة القريبة ، أو تكون الموصلة ؛ وإنما توصل إلى المفارق .

(٤٠٨) سئل : قيل إن الوجود من حيث هو عام إما أن يكون معلولا — فاقولك في وجود الحق الأول ؟ وإما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول . ثم قيل في جوابه : إن حقيقة الأول هي الواجبة ، والوجود العام من لوازمها ، فلا تكون إذن حقيقته مشتركا فيها ؛ والكلام في الواجبة كالكلام في الوجود ، فإن الواجبة أيضا يمكن أن يقال فيها ما قيل في الوجود .

الجواب : نقيض قوله : «إما أن يكون معلولاً» ، ليس : «وإما أن يكون غير معلول» ، بل : «وإما أن لا يكون معلولا» . ولزم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول ، لأن كل وجود ليس بمعلول كقولك : وإما أن لا يكون الحيوان ناطقا بمقابلة هذا . ثم الوجود من حيث هو عام بالفعل معلول ، لأنه من حيث كذلك مقول فقط لا وجود له في الأعيان . فإن عني بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط ومسلوب عنه كل ما مفهومة شيء غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ؛ والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته ، فإنه لا مقوم له فيشترك فيه فيصير مركبا من مشترك وخاص .

(٤٠٩) سئل : لم يجب أن يكون تميز عدم الممكن عن الوجود بعلية ، وأن إمكان الشيء لذاته لا لسله ؟ الجواب هو في حالي وجوده وعدمه ممكن : لا العدم يخرج به إلى الامتناع ، ولا الوجود إلى الوجوب . ولو خرج بالعدم إلى الامتناع أو بالوجود إلى الوجوب لكان هو في كل حال له [١٠٢] ضروريا^(١) . ولو خرج لوجوده إلى الوجوب وبطل الإمكان

نخرج لدمه إلى الامتناع . وبطل الإمكان ، بل قوة الإمكان موجودة له في الحالين جميعا .
(٤١٠) سئل : الصور المعقولة إن كان يتانع وجودها مما فسواء كانت القوة العقلية مقترنة بالبدن أو كانت مفارقة ؟ وإن لم يتانع وجودها مما وجب أن يوجد مما في القوة العقلية قبل المفارقة . الجواب : الصور المعقولة غير متناهية حتى الأضداد ، فليس السبب من جهة القابل ؛ فإن القابل يقبل معا المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ؛ ولكن النفس منا تُشغل بشيء عن شيء ، ولا تخلو عن مجاذبة حِسٍّ أو تحيّل أو شوق .

(٤١١) فصل من كلامه : كل ما ندركه فإنه من حيث ندركه في ذهنه حقيقة متشكلة في ذهنك ضرورة ، وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلا في الأعيان وبلحظة هناك فالمدموم لا يدرك ؛ وإما أن يكون في ذهنك وهو الباقي ضرورة .

(٤١٢) سئل : لم صار المحسوس القوي يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ الجواب : إنما يمنع ذلك لأحد شيئين أحدهما ضرر افعالي يحدث في المادة كما يفضل الضوء القوي واللون القوي ؛ والآخر لأن كل ممثل يبق زمانا تاما ، فإن بقي بعد مفارقة المحسوس كان الضعيف في جانب القابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوي سواد أو حمرة أولون آخر ، ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين في قابل منطبع .

(٤١٣) سئل : ما الفرق بين اليقين والمشاهدة ؟ فإنه قال في وقت ما هذا معناه : إن اليقين هو أن يحضر ذهن الطالب مع الحد الأوسط مع مزاجية القوى الآخر ، وإن للمشاهدة هو أن يحضر المطلوب ذهن مع زوال سائر اللوانع حتى لا يمكن للقوى الآخر المزاجية ، فاما معنى هذا ؟ الجواب : اليقين لا يمنع التخيّل عن القابلة ، والمشاهدة تمنع كل شيء عن القابلة كما أن البصر عند ما يبصر لا ينازعه تخيل ولا شيء آخر ، واليقين من حيث هو يقين إنما يكون بتمثل الحد الأوسط ، والمشاهدة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط فكانه غير محتاج إليه .

(٤١٤) سئل : ما البرهان على أن العقل هو استحضار صورة المقول في العقل ، والعقول الفعالة ليست هذه سبيلها ؟ وما المانع من أن تكون عقولنا أيضا تلك سبيلها ؟ ولا ينفع بالبرهان المذكور في « كتاب النفس » : أن القوة العقلية لا تترك بالآلة جسيانية ؛ فإنه ما بان لنا بهذا البرهان أيضا أن العقول الفعالة ليست بأجسام ولا ذوات أجسام . الجواب :

الصورة المفارقة لا يقال لها مُتَعَقِّلَةٌ إلا باشتراك الاسم . إنما العقل في الفرق الأخرى وهو الاستثناف . ثم لا فرق بين الصورة المستحضرة والصورة اللازمة في أنها تستحيل فيها استحيل العقل فيه ؛ ولا يجوز أن تكون صورة عقلية في منقسم ؛ وهذا برهان أعم من التخصيص بأنفسنا دون العقل الفعال ليعلم أن البرهان هو على أن الصورة العقلية لا توجد في جسم ؛ لا وجوداً مُسْتَأْنَفًا ولا وجوداً لازماً ، لأن البرهان ليس يتعلق إلا بأنه لا يجوز وجوده في الجسم وفي المنقسم ، ليس على أنه يجوز حدوثه منه . لكننا إذا تكلمنا عن أنفسنا تكلمنا في وجود حادث لأن تعقلنا حادث ، فكان ذلك نظراً بالعرض لا بالذات .

(٤١٥) سئل : لم لا يجوز أن تكون نسبة المقولات إلى العقل كسبة الوجود والوحدة وسائر اللوازم إلى الأجسام والموضوعات التي هي فيها وجود الأعراض في الموضوع [١٠٢ب] ، فلا يلزم في حلولها الأجسام ما ذكر في « كتاب النفس » ، لاسيما ونحن نعلم أن العقول الفعالة ليس تحلها المقولات بل بفعلها ، وتكاد أن تكون نسبة المقولات إليها كنسبة اللوازم إلى الأجسام . الجواب : هب أن نسبة المقولات إلى العقل أو النفس نسبة اللوازم ، أليست هي صور لا يجوز أن تقع فيها القسمة المذكورة ؟ وإذا كانت في الأجسام لازمة أو حادثه فإنها جائز أن تقع فيها تلك القسمة ، فالتخلف ثابت ، قد قلنا إنه ليس يتعلق بالحادث ، بل بالوجود . ثم لو كانت هذه الصور المقولة لوازم لأنفسنا ، كانت موجودة فيها دائماً وذلك كونها متصورة ملحوظة ، — فما كنا نجعل ذلك .

(٤١٦) سئل : ما البرهان على أن العقول الفعالة ليست بأجسام ؟ فإن البرهان إنما قام على أن الشيء الذي يتفصل عن المقولات وتحلها للمقولات ليس بجسم . فأما أن الشيء الذي يفعل المقولات ليس بجسم ، فما بان . الجواب : لم يتم البرهان من حيث يحدث بل من حيث يوجد أي وجود كان . قد فرغ من هذا ؛ واجعل بدل : « يحل » ، « يوجد » ، وبرهن ذلك البرهان بعينه . فإما أن يكون حقا فيها ، أو باطلا فيها ، ليس لكونه حالا متبدلا تأثير في استمرار صحته ، ولا بكونه موجوداً لازماً تأثير في منع استمرار صحته .

(٤١٧) سئل : ما الذي يمنع أن يكون حمل الوجود العام على الوجود الأول وسائر الموجودات حمل الجنس ؟ وما الذي دعانا إلى أن نقول إن حمله عليها حمل اللازم ؟ وكيف حمل الممكن العام على الممكن الخاص ؟ الجواب : الموجود لا يدخل في المفهومات ألبتة

دخول مفهوم أى جزء . فإن دخل فى مفهوم شيء فى مفهوم الأول فقط ، والجنس لا يدخل فى ماهية واحدة فقط ، بل أقله فى ماهيتين . والممكن العام لا بعيد أن يكون داخلاً فى مفهوم الممكن الخاص إن جُمِلَ المفهوم الخاص هو أنه غير ضرورى : أى فى الوجود والعدم . وإن جعل كونه غير ضرورى اسماً للآزم الخاص لا لماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص ، إن كانت له فى نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب — كان الممكن العام من لوازمه ؛ إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضرورى فيكون مفهوماً لا لحال الممكن العام ، بل لنفس حقيقته . وذلك لأن السلوب كلها لوازم لا مقومات إلا للسلوب . فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوم : ليس عمتنع ، بل له مفهوم يلزمه أنه لس بمتنع ، والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضرورى وإن كان يلزمه أنه غير ضرورى ، — فيجب حينئذ أن ينظر : هل يدخل مفهوم العام فى مفهوم الخاص ؟ وعندى أنه إن كان ، ف سيدخل فى الممكن الخاص . ثم لا يكون جنساً ، لأنه لا يكون له فيه شريك ، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب فله لا يقال عليه قول الداخلات فى المفهوم ، بل قول اللوازم ، وأول الأمر بخلاف هذا ، وبقى إلى أن يحصل المفومات التى ليست سلباً مجردة لهذه ، ثم ذكر أنه لم يحصلها إلى هذه الغاية — إلى كلام يشبه هذا .

(٤١٨) فصل من كلامه بخطه : إذا وجد الشيء وقتاً لم يعدم ، واستمر موجوداً فى وقت آخر ، وشوهد ذلك أو عُلِمَ — عُلِمَ أن الوجود واحد ، بل لم يمكن غير ذلك ، فإن هذا حد الواحد الزمانى . وأما إذا عدم فليكن الوجود السابق ، وليكن الماد الذى حدث بـ وليكن المحدث الجديد جـ ، وليكن بـ فى المحدث وفى الموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالف جـ إلا بالعدد مثلاً فى الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز بـ عن جـ فى استحقاق أن يكون آنسوبا إليه دون جـ ؛ [١١٠٣] فإن نسبة آ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه ؛ فليس أن يحمل آ لأحدهما أولى من أن يحمل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبـ دون جـ لأنه هو كان لبـ دون جـ ، فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ اللطوب فى بيان نفسه ؛ بل يقول انخصم إنما كان حـ . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بينه ذاتاً لم يفد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود — أمكن أن يقول بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه ، أخرى سواء سلم أنه شيء من حيث هو

ذاته بينهما ، أو لم يعلم له ذلك . وإذا لم يُسَلَّم فهو فاسد في الحال ، وإذا سَلَّم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يُسَلَّم ولم يحصل للمعدوم في حال المدم ذات ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحدُ الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له آ ، وهو الوجود السابق دور الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما مُعاداً^(١) . وإذا كان المحلولان الاثنان يوجب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ، فإن استمر موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً ، وبحسب اعتبار المحولين شيئين اثنين . فإذا قد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير . والحال في الوجود للتكرار كالحال في الذات المعادة . ولم لا يكون الوجود نفسه مُعاداً فيكون الوقت أيضاً معاداً فيكون الحدوث أيضاً معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدثان اثنان ، بل واحد بينهما مُعاداً ؟ ثم كيف يكون العود ولا الثنائية ، وكيف تكون الثنائية ويجوز أن يكون للماد هو بعينه الأول ؟ ثم قول من يريد أن يهرب من هذا منهم ويقول : الوجود صفة والصفة لا توصف ولا تعقل وليست بشيء ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يحيل الإعادة ، وبعضها يحيل حتى لا يلزمه أن يفرض الإعادة للمعدوم قد يحيل للماد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلاً ، وذلك خُافٌ ، قول مُلقٍ يفضحه البحث المحصل .

(٤١٩) سئل البرهان على أن ما يعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته . الجواب : ذلك بالقوة القريبة أو بالفعل والأشياء الواجبة الأحوال . فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن تكون فيها الأحوال وما يلزم الأحوال ويقوم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل يدخل في معقولة ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ؛ فهو قبله بالذات .

(٤٢٠) أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب فيه ما يصح بالفعل .

(٤٢١) سئل : بأي قوة أشعر بأني أبصرتُ أو سمعتُ ؟ الجواب : بالنفس الحيوانية

أوالتابعة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر إلى المشترك إلى المصور إلى الوجود تصوراً بعد تصور متكرر .

(٤٢٢) سئل : إننا نشعر بذواتنا ، فهل يكون ذلك بشغل أو إدراك آخر؟ وإنما يمكن أن نحقق أننا نقل إذ ينأ أن لنا حقيقة ذواتنا ؛ فإن أمكن أن نبين أن لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة العقل ، فما الحاجة إلى أن نقول إننا نقل ذواتنا وتتوصل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا ؟ الجواب : ليس يتعلق [ب١٠٣] الكلام بالعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة حقيقة الشيء لا من حيث هي خارجية . ولو كانت خارجية لم تكن الأمور المدعومة بعقل ، بل من حيث هي فينا . وليس للملاحظة وجوداً لها ثلثاً ، بل نفس انتقائها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير النهاية . إلا أننا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبهاً لها بالمحسوسات على مجرى المادة ؛ وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى تصير الخارجية بها ملاحظة .

(٤٢٣) سئل : أحسب أننا نقل ذواتنا ولم يَنْ بعد أنه هل يجوز أن يعقل بآلة جسيانية أم لا ، فلم لا يجوز أن تحصل القوى الماقلة في القوى الوهمية فتشعر القوى الوهمية بها ، كما أن القوة الماقلة تشعر بالقوة الوهمية فلا تكون ذات القوة العقلية هي حاصلة لفاتها بل لغيرها ، كما أن القوة الوهمية ليست هي حاصلة لفاتها بل مثلاً القوة الماقلة ؟ الجواب : فينا أو لنا وأنحن قوة ندرك بها الماني الكلية وما يجري مجراها ، وأخرى بها ندرك الجزئيات . والكلى من القوة التي بها يدرك الكلى يدرك بما يدرك به الكلى ، وذلك سمّه ما شئت ؛ لكننا نسيه القوة العقلية .

(٤٢٤) لا يخفى إما أن يعتبر الشعور أو الإدراك العقلي . وقد عرف ما يوجب الإدراك العقلي . وأما الشعور فأنتم إنما تشعر بهويتك ؛ لست إنما تشعر بشيء من فواك حتى يكون هي الشعور بها حينئذ لا تكون شعرت بذاتك ، بل بشيء من ذاتك ؛ ولو شعرت ذاتك لا بذاتك بل بقوة حس أو تخيل لم يكن الشعور بها هو الشاعر ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، وأنت الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك وقائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ، فلا يكون لغيرها . وإن كانت تلك القوة قائمة بجسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك الجسم

بتلك القوة لشيء مفارق بصورة أخرى ، فلا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك رجلك ، وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم لأن ماهية القوة والنفس معا لغيرهما وهو ذلك الجسم . وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك فليسا يفترقان .

(٤٢٥) سئل : ما يُدْرِينَا أن شعورنا بذاتنا هو شعورنا لها ؟ فمضى هو إدراك آخر لا يقتضى ذلك الإدراك أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ، بل هو أثر على لونها ما حصل لنا من ذاتنا ، فلا يكون ذلك الأثر هو بینه حقيقة الذات ، فلا يتمتع أن تكون لنا حقيقة وجود يحصل منها لنا أثر فتشعر بذلك الأثر ، فلا يكون الأثر هو الحقيقة ، فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين ؟ الجواب : من لا يتصور حقيقة ماهيته فليس يعقل ماهيته ، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : يحصل لنا أثر فتشعر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن نحصل الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئاً يتبع حصول الأثر . فإن كان نفس حصول [١٠٤] الأثر ؟ قوله : « فتشعر بذلك الأثر » لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مُرادف . وإن كان الشعور شيئاً يقبه هناك يكون حصول معنى ماهية الشيء أو غيره . فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج في أن تحصل لها ماهية الذات إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات فتكون لم تكن ماهية الذات فحصلها الأثر ، فليست متأثرة ، بل متكونة . وإن كان ماهية الذات تحصل ثانياً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة تنضاف إليها فيكون المقول هو ذلك الذي بحال أخرى . وكلامنا في نفس الماهية وجوهرها الثابت في الحالين ^(١) .

(٤٢٦) سئل : إذا عقلت النفس أو الإنسانية ، فهل يحصل في الجزء العاقل معنى غير ذاتي ؟ وإذا عقلت إنسانية زيد أو نفس زيد ، فهل المقول من النفس والإنسانية غير ذاتي مع اللازم المقترن بإنسانية زيد ، أو يحصل في ذاتي إنسانية أخرى مع عوارض أخرى ؟ الجواب : إذا عقلت النفس أو الإنسانية مطلقاً مجرداً فقد عقلت جزءاً ذاتك ، وإذا عقلت إنسانية

(١) هنا يتكرر ما ورد من قبل تحت الأرقام من ١٤٦ إلى ١٦٧ .

زيد تكون قد أضفت إلى جزء ذاتك شيئاً آخر قرنته به فخلطت جزء ذاتك وجزء ذاتى أخرى ، ولا تتكرر فيك الإنسانية مرتين بالموضوع بل بالاعتبار .

(٤٢٧) سئل : هل نشر بعد المفارقة بذواتنا المتخصصة كما نشر بها الآن ، أو نشر بذواتنا مطلقة لا متخصصة كما نقل الآن مثلاً معنى النفس ومعنى الإنسان ؟ الجواب : نشر بها بالهيات التي بها تشخص الشخص اللازم . فأما هل أمكنه أن يشعر بالهيئة مجردة ، أو لا يشعر بها إلا مخلوطة بالمعنى العام — فهذه مسألة أخرى .

(٤٢٨) مسألة في المزاج : قال المتشكك : لعل المزاج واسطة وقوة للنفس بها نفعل أفعالها . جوابه : يجب أن تعلم أن المزاج معين ، إلا أنه ليس هو الفاعل القريب المتوسط بين النفس والبدن أو نفس النفس ، وذلك لأن موجب أمزجة الحيوان ، أو موجب موجب أمزجة الحيوان حركة أو سكون متعين يطرأ عليه تحريك يخالف له قاتر إياه مؤذ له ، فهو عن مبدأ آخر ، لا سيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ولو كان اللبس بتوسط المزاج . ومن المعلوم أن حجة المتوسط شرط في تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، فذلك لا يحس بالمثل ، فتكون إذا الآلة مزاجاً مستحيل^(١) عن الصحة . ثم إنما^(٢) المدرك الأول هو الأثر الذي يحصل في الآلة ، وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه ، وكان لا يدرك مثله فضلاً عن نفسه ، فالمدرك غير المزاج ، بل هو المدرك الطارىء .

(٤٢٩) عورض هذا الكلام بأن قيل : المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه ، فقال القائل : إن المزاج الشبيه غير مدرك ، فيجب أن يكون المزاج الذى هو النفس إذا أدرك مزاجاً من سر أو برد فأنما يدرك حينئذ تغير هو فيكون مادام معتدلاً غير مدرك ؛ فإذا زال عن الاعتدال أدرك ذاته ، فيكون ما لم يستحيل لم يدرك ، وأن يكون إنما يدرك ذاته لا في كل حال بل عند الزوال عما هو عليه . — لا يلزمه أن يناقض بأن المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه لأنه لم يقل كل مستحيل [١٠٥ ب] مدرك مزاجه بل كل مدرك مزاج على هذا الوجه مستحيل . وتشكك قيل : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية . فقال : هذا أقول من لا يعلم أن الأبنية إنما تحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع مبل في حجة واحدة يتعاون بذلك على الثبات . والاستقصاء متضادة القوى مأسورة مقسورة على الاجتماع

(١) من : مزاج مستحيل . (٢) من : إنما .

لولا سبب خارج يقسرها على الاجتماع لتباينت ولم تَفَنَّ هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .
ثم قال : ويجب أن تعلم أن الزواج كيفية واحدة وثقة على حد ، ليس الزواج مجموع كميّات
كل واحد منها له حكم في نفسه ويصدر عنه فعل في نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه
الصفة لم يُسمَّ مجموعها مزاجاً . فالزواج حر أو برد أو ييس أو رطوبة على حد يجب عنه في
موضوعات ، فله الفعل الذي ينسب إليه مقصراً فيه . والحرارة الفريزية آلة من آلات
النفس ، لكن في أن تفرق الغذاء وتهضمه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أفعال
الحرارة بوجه بل ذلك لقوة أخرى .

(٤٣٠) وتشكك قيل : إن الكيفية لم لا يجوز أن تكون سبباً للادراك والتوليد
والطول فقد لا يكون من جنس العلة ؟ فقال : هذا كلام غثل ، فإنه لم يعول في ذلك على
أن الكيفية المزاجية إنما لا تكون سبباً للادراك لأنه مخالف له . قال : ويجب أن تعلم أن
المزاج من معلولات الجمع وتوابعها ، والجمع معلول القوة الجامعة النفسانية حدوثاً وانحفاظاً^(١) ؛
وأن تعلم أن الزواج إذا تقرر صار آخر بالشخص ، فإنه لا يجوز أن يقال في الأعراض إن واحداً
منها يبقى ببنه ويكون أشد وأضعف حتى يكون حاملاً للشدة والضعف ، وهو واحد بعينه ،
فإنه ليس هناك معنى واحد يقبل الاختلاف عليه إلا الموضوع ؛ فالزواج وجميع الكيفيات
التي تقبل الشدة والضعف ، إذا تبدلت تغيرت لافي الشخص فقط ، بل وفي النوع . والذات
الإنسانية التي هي بها واحد ثابت الشخص غير شيء من هذه المتبدلات بالعدد .

(٤٣١) قال : ويجب أن نعتبر أننا حال ما نريد أن تتحرك بالإرادة فحيناً مبدأ يقتضي
أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن أو يعاوق ويمانع ، وما لم يُستَوَلَّ عليه بالمضادة لم تتأت
الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعى فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع في حال الرعدة
لتداولها السلطان والقوة ، وأنه لولا هذه القوة لما كان يكون من الإغواء إلا ما يوجبه سوء
المزاج فقط وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذي يوجب الإغواء هو
الذي يعرض نفساً ومزاجاً ، فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ! بل فينا مُستَدْعٍ لأن
يكون الجسم ساكناً أو هابطاً ليس هو بعينه للموجب للإصعاد ، وأن قوة واحدة لا تقتضي
إيجابين اثنين متقابلين . ثم الذي يستدعى منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب

(١) هنا علامة بدء فترة أخرى والواجب المتراد الكلام .

الزجاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره ، وليس يلتفت إلى قول من يقول إن الزجاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإننا عند الحركة الإرادية ننازعنا ميل إلى جانب آخر ، ولذلك يحتاج إلى آلات وحيل تتأق بها حركاتنا الإرادية ؛ وليس يمكن أن تنسب تلك للنازعة إلى القوة الطبيعية .

(٤٥١) وتشككك عليه وقيل : لعل الاستقصات في بدن الحيوان مقسورة على ذلك ، لأن حافظاً يحفظها هو النفس . فقال : يجب أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والمترجات إنما ينحفظ لعصيان السلك [١١٠٦] على الانشقاق ، ومقدار ما ينحفظ ما ليس لذلك مسلكه هو مقدار زمان الفصل بين الحركتين للتضادتين وزمان قطع المسافة ، والذهن للضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والثيران والأهوية المحبوسة في الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول . فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبه في مغارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك بسبب آخر ، أو لأن المكان طبعي . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجية ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعى يكون في المني ثم يمزج الأخلاط في المني مزاجاً ، ثم يحفظ ذلك المزاج بالبدل . وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف قوته عن التفنى عما يخاطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصراً ، بل في المني روح كثيرة جداً : هوائية ونارية ، إنما يحبسها في المني مع سائر ما معها شيء غير جوهر جسمية المني ، والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو أولى بأن يحصر ويمنع ، تحلل بسرعة ورقق وكذلك إذا تعرض للحر . وإذا كان في الرحم وعرض آفة أيضاً صار كذلك ، فلا يجب أن يظن أن احتباس الاستقصات الخفيفة في مزاج الحيوانات لمعجز منها عن التحلل بسبب قوتها أو صعوبة شق النفذ ، وبالجملة لأسر قاصر منها هو أحد استقصاتها ، بل قوة أخرى تجمع الاختلافات وتمنعها عن التحلل وتأتيها بالبدل . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد .

(٤٥٢) وتشككك عليه بأن قيل إن الإحياء ليس يحدث من جهة أن العضو يكلف

بالقصر حركات غير مقتضى مزاجه ، قال : هذا التشكك لا أعرف له جواباً إلا بالتجربة .
فليتأمل حال من تعب كيف تشق على عضوه الحركة ، وكيف يزداد تعبهُ وألمهُ بتشكك
الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة ، والحركة المزاجية له محفولة . وقال إن الإعياء
تحدثه الحركة القريبة بما يوهن العضل لما يحدث فيه من تمديد ، ويسنح غير الذي يقتضيه
مزاجه ؛ فلو ترك العاثر ومزاجه لترك ولم يحلق .

(٤٥٣) وقال في هذا المعنى وفي أن المزاج متغير والشخص الواحد ثابت بالعدد :
ثبات الشيء واحداً بالعدد ليس هو إنما يثبت واحداً بالعدد بكميته وكيفيته ، بل بجوهره ؛
ثم ثباتي أنا واحداً بآتيي الجوهرية وإن أس لم يهلك ولم يعدم ، ولم يحدث غيره بالعدد ،
وإني أنا ذلك للشاهد لما شاهدت أس والتذكر لما نسيت مما شاهدته أس ، — أمر
لا يقع لي فيه شك . وكذلك لست أنا متكوناً اليوم ، ولا كان بدني آخر فسد الباردة ،
وإني لست أعدمُ غداً ، ولا يفسد شخصي إن تأخر أجل غداً حتى يتكون جوهر غيري .
ولست كما أني متجدد الأحوال كذلك أنا متجدد الجوهر .

(٤٥٤) ويجب ^(١) أن لا يتوهم أننا إنما نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا وحفظنا ما حفظنا
بسبب جزء منا جسائي ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله شيئاً لا يتحلل
منه شيء ولا يستبدل شيئاً ببل ما فسد ، فإنه إن كان فينا مثل ذلك ، ففي جوهرنا ما
لا يمتدنى ولا يحتاج إلى بدل ، وليس كذلك بل جميع أجزائنا تقتضى ؛ وإذا كان كذلك
فكل جزء من جسدنا يستبدل ببل شيء يتحلل منه ، وإن كان [١٠٦ب] شيء ينحفظ فيه
موجوداً إلى آخر العمر ، فهو عرضة الاتصال والانفصال ، ولا تكون له صورة واحدة بالعدد ،
ولا يكون أيضاً مستحفظاً بصورة حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ؛ فيجب من ذلك أن
يكون الثابت واحداً بينه فينا . الذي لا يشك في وجوده بحسب ما بينا جوهرنا صورياً غير
المادة ، ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون مادياً في كل حيوان ، ويكون
هو الواحد التبديل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بمقاسمة بينه وبين غيره يكون التحليل من
غيره والاستبدال منه . فإنه لو كان صورة في المادة والمادة يتبدل اتصالها ، فيجب أن تتبدل
صورتها التي فيها ولا يكون صورة محفولة ؛ فلو لا شيء دقيق وسر عجيب لقضى في كل نفس

(١) وردت هذه الفقرة من قبل تحت رقم ٣٩ .

أنها غير متعلقة بالمادة . ثم إذا نظر إلى الحق من جهته علم أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام في إثبات النفس وجوهرتها إذا دُعيَ بأدنى دعامة صارقوا جداً .

(٢٥٥) سئل في معنى العقل بالقوة : فإن الذي يعقل مناهو مجرد عن المادة ، والمجرد عن المادة عقل بالفعل . فإن قيل إنه بالفعل إلا أنه موقوف لاشتغاله بالبدن ، فكيف يكون البدن بأفعاله في كثير من الأشياء ؟ فإنه إن كان ينتفع بالبدن ، فليس يكنى الشيء في أن يكون عقلاً تجرّده عن المادة . فأجاب : ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلاً بالفعل ، بل كان مجرداً عن المادة التجريد التام ، حتى لا تكون المادة سبباً لقوامه ولا بوجه ما سبباً لحدوثه ، ولا سبباً لهيئة بها يتشخص ، ولتهيئته يخرج إلى ضرب من الفعل . والبرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد التجريد التام الذي لا توسط للمادة في هيئة تشخصه ولا في هيئة استمداده . ثم ليس من العجب التكرار أن يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء والذي يشغل عن شيء يشغل بشيء . قال وقد ذكر ذلك في « الإشارات » .

(٤٥٩) سئل : كيف قيل إن العقل ميتاً لا يبطل عنه مطلق الاستعداد ؟ فأما بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل ، ولست أدري كيف يبطل عنه الاستعداد . والمهيولى إذا حصلت فيها الصورة فإن الصورة باقية بعد ، فأى فرق بينهما ؟ فأجاب : الاستعداد اسم مرادف للمعنى الرابع من المعاني التي يقع عليها اسم الإمكان ، وهو ما كان من معاني الإمكان مقارناً لعدم ما هو ممكن . وإذا قايسنا الفعل بالقوة إلى تصور معنى في المثلث أو تصديق فيه مثلاً فكان معدوماً فيه ، كان هناك استعداد له . فإذا حصل استحالة أن يكون الاستعداد بهذا المعنى باقياً ؛ وإلا فالشيء بعد معدوم . وأما مطلق المقولات فلعلها لا تنتهي . وبالجملة فليس تخرج لنا بالفعل مما قلنا ، بل ولا متناه منها أو أكثره تخرج إلى الفعل مما .

(٤٥٧) سئل عن كيفية اتصال النفس بالعقل اتصال بعد المقارنة ، — وما هنا لا يتصل به ولا يخرج إلى الفعل إلا بعد مطالعته للصورة الخيالية واستعمال الفكرة ؛ فلم صار ههنا هو كذا وبهذا الشرط يخرج إلى الفعل ، وبعد المقارنة يستغنى عن الخيال والفكر ؟ فأجاب : ليس

يحتاج العقل منّا في كل اتصال بالمفارق إلى الخيال ، بل في بدء ما نقبض التصورات الأولى الكلية . وربما استعان بالخيال أيضاً في بعض التصرفات ليشغل الخيال عن المارضة وليكون التهيؤ بمشاركته أكد ، كما يفعله في مطالعة الأشكال الحسية أيضاً عند التأمل الهندسى . وهذه الاستعانة نافعة ، لا ضرورية ؛ [١٠٧] وفي الأمور التي هي من المحسوسات الحقيقية والمشاركة القوي — العقل قد يرفض ذلك ولا يستعين بالحواس ، وربما يمكن من أن يرفضه أعنى الخيال أيضاً فلا يشخص شخصاً حسياً ولا خيالياً ، والقياس المستقل يتصرف في حدود قياسه الكلية غير متخيلة ، وفي حدود حده ورسمه . والمزيد بالحدس الناقب يقع له الحد الأوسط دفعة من غير طلب ، ولا استعانة بغير قوى العقل ، فليس كل اتصال إنما هو بمعونة الخيال ، ولا أيضاً كل نفس إنسانية تتصل عند المفارقة بالمفارق ، بل إذا كان استبقاء قوة هذا الاتصال والأمر في تحديد هذه القوة ومتى يكون ، كالمستصعب ؛ وإما إذا ناسر الاستقلال نُتَصَوَّرُ الماتى المفارقة للسادة .

(٤٥٨) فصل من كلامه : أما الشئ : الثابت في الحيوانات فامله أقرب إلى درك البيان . ولى في « الأصول المشرقية » خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف . وأما في النبات فالبيان أصعب . وإذا لم يكن ثابت كان غير ، وليس بالنوع ، فيكون بالعدد . ثم كيف يكون بالعدد إذ كان استمرار في مقابل النبات غير متناهى القسمة بالقوة وليس قطع أولى من قطع ؟ فكيف يكون عدد غير متناه يتحدد في زمان محصور ؟! لعل العنصر هو الثابت . ثم كيف يكون ثابتاً ، وليس الكم يتحدد على عنصر واحد ، بل يرد عنصر على عنصر بالعنصرية . فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن تلبسها مادة أكثر منها . وكيف يصح هذا والصورة الواحدة ممتدة لمادة واحدة ! فلعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى ، تَلْبَسُ إلى آخر مدة بقاء الشخص . وكيف يكون هذا ، وأجزاء النامى تتزايد على السواء فيصير كل واحد من التشابه الأجزاء أكثر مما كان ! والقوة سارية في الجميع ، ليس قوة البعض أولى من أتب تكون للصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر ؛ فلعل قوة السابق وجوداً هو الأصل والمحفوظ ، لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق . فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالصدد في الحقيقة ، بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول ، أو لعل الأول هو أصل يغيب منه الثاني شيئاً له . فإذا بطل

الأصل بطل ذلك من غير انعكاس . أولم هذا يصح في الحيوان أو أجزاء الحيوان ولا يصح في النبات ، لأنه ينقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه ؛ أولم الحيوان والنبات أصلاً غير مخالط . لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا . أولم التشابه بحسب الحس غير مثابه في الحقيقة . والجوهر الأول منقسم في الحوادث من بعد انقسامه لا يعدم مع ذلك اتصالاً ما وفيه البدأ الأصلي ؛ أولم النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذى لا بد منه . فهذه أشراك وحيائل إذا حام حوتها العقل وقرع عليها ونظر في أعطائها رجوت أن تجد من عند الله مخلصاً إلى جانب الحق . وأما ما عليه الجمهور من أهل النظر فقولهم . فليجهد جماعتنا في أن تتعاون على درك الحق في هذا ولا تبتأس من رؤى الله . وأما أنه لا بد من ثابت تحت التغير فأمر يعرفه من يشتهى أن يفكر قليلاً . وأما الشبه فيه فما ذكرنا . وأما القرح فنخصاص لهذه الشبه يلوح الحق منها كما أئذرن عن كتب^(١) .

(٤٥٩) [١٠٧ب] سئل البرهان على أن مزاج النى لا يجوز أن يكون سبباً لفساد ذاته ، قال : هذا لا يحتاج إلى برهان إن عني سبباً بالقات ، وذلك لأن وجود الشيء وهويته لو كان سبباً لفساده لما ثبت . وإن عني سبباً بالقرض فهو سبب بالعرض ، لأن مزاجه يُعده لعل يُقيد صورته إلى العقلية منه^(٢) .

(٤٦٠) مسألة : لم يجب أن يكون القمصل والإيجاد من لوازم واجب الوجود بذاته ، وهل هذا له أولاً أو بواسطة لازم آخر ؟ الجواب مكتوب في « المجموع الإلهي » .

(٤٦١) وسئل : ما البرهان على أن الخلق من لوازم واجب الوجود ؟ فأجاب : لأن الخلق معلول ، وقد بينا أن للمعلول ما لم يجب له ، لم يوجد ؛ فلما أن يتعلق وجوبه بالواجب الوجود ، أو يتسلل .

(٤٦٢) مسألة : كيف تكون صورة واحدة من اجتماع قوى كثيرة ؟ وأى نوع هو هذا الاجتماع ؟ الجواب : الصورة الواحدة تكون من اجتماع قوى على وجوب : أحدها أن تحتفظ القوى فتتعاون على فعل واحد ، مثل تعاون التحليل والجذب في بعض السُّلَّات على

(١) ترد بعد هذا الفقرة التي وردت قبل برقم ٩٤ ثم تلوحا الفقرة التي وردت قبل برقم ١٠٥ ثم تحت برقم ١٠٦ .
(٢) تحتها : فيه .

الإسهال أو على صورة وهيتة في اللادة واحدة مثل تماون الحَذْبَة والاستقامة على الشكل القطاع . والوجه الثانى أن تنكسر الأطراف بالوسط فتحدث هيتة كالزوجة .

(٤٦٣) مسألة : [١١٠٨] ما موضوع صورة الجمادية مثلاً ؟ فإن الهوى لها صورة الاستقصات المتزجة ، ولا يجوز أن تقبل صورتين معا . الجواب : المتزج من كيفيات الاستقصات المحفوظ فيها صورها . وإعما يستمد بهذا المزاج الذى هو عرض كمالى فن حيث هو واحد بهذا المزاج فهو موضوع للصورة الجمادية .

(٤٦٤) مسألة : ما الذى يزيل عن النفوس ، بعد المفارقة ، الهيات الرديئة ؟ الجواب : تمام هذا السؤال أن يقال إن العقل الفعال وعلاقته واستعداد النفس وجوداً في أول ما يفارق النفس إلى وقت زوال الهيتة ؛ فلم يتأخرو ولم لا يزل دفة — فيكون الجواب : أن تلك الهيات منها ما يقبل التشدد والتنقص ، ومنها ما لا يقبل ذلك . فما لا يقبل ذلك : إما أن يزل دفة ، وإما أن لا يزل البتة . وما قبل التشدد والتنقص فتكون أوقاته الأول والثانية غير متساوية في الاستعداد لأن الاستعداد بسد ما نقص ليس كالاستعداد ولم ينقص ، بل يكون الاستعداد ينمو يسيراً كما أن الهيتة تنقص قليلاً قليلاً .

(٤٦٥) تشككك عليه بما قال في حد النفس من أنه تصدر عنها أفعال مختلفة ، ف قيل : إن البساط أيضا تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً أولياً . فأجاب : بأن ذلك في موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة والقوة المحركة والمفذية تتصرف في موضوع واحد .

(٤٦٦) وتُشككك عليه بأن النفس كافية في جميع أفعالها لا تحتاج إلى قوى بها تفعل أفعالها . فأجاب بأنه قد تحقق أن الصور والمعاني الجسائية لا تدرك إلا بالة جسائية ، والمجردة الكلية لا تدرك بالة جسائية ، والنفس الواحدة يُنسب إليها الأمران جميعاً ولا تصلح أن تكون جسائية مادية وغير جسائية . ومن الدليل على فساد هذا رأى أن الإنسان عنده صور متخيَّلة ومذكورة محفوظة ، وقد يتأدى إليه من الحس ما يُدْخَلُ عنه وهو يدرك ضرباً من الإدراك . فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يجز أن يقال إنها مرة حاضرة ومرة غير حاضرة ، ومرة خاطرة بالبال ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أسراً غير حصول الصورة بالفعل ؛ فبقى أنها في حال الغفلة تكون غير حاضرة للنفس . فلا يخلو إما أن تكون حاضرة لقوى أخرى نفسانية حافظة لها أو متممة أصلاً ؛ ولو كانت متممة لكان لا يقع خطورها بالبال

إلا على الوجه الذى حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة فأوردها الحس . فإن
ليست كذلك ، فهي موجودة بالفعل عند بعض القوى .

(٤٦٧) سئل فقيس : لا بد للقوة العقلية من استعمال الفكرة عند التعلم واتذكر ،
فكيف يكون لها إدراك بعد الفارقة و بطلان للفكرة ؟ فأجاب : أنت بُدِّر من استعمال القوة
الفكرة الطالبة للحد الأوسط . وذلك لأن التعلم هو على نحوين : أحدهما على سبيل الحدس :
وهو أن يُخَطَّرَ الحدُّ الأوسط بالبال من غير طلب فينال والنتيجة معا ؛ والثاني يكون بحيلة
وطلب . والحدس هو فيض إلهي واتصال عقل يكون بلا كُتْبٍ أَلْتَبِه ؛ وقد يبلغ من
الناس بعضهم مبلغا يكاد يستغنى عن الفكر فأكثر ما يتعلم ويكون له قوة النفس القدسية .
وإذا شَرُفَتْ النفسُ واكتسبت القوة القاضية وفارقت البدن كان ينالها ما ينال هناك عند
زوال الشواغل أسرع من مثل الحدس ، فتشغل لها العالم العقلي على ترتيب حدود القضايا
والمعقولات النائية دون الزمانية ، ويكون [١٠٨ب] ذلك دفعة . وإنما الحاجة إلى الفكر لكسر
النفس أو قلة تمرنها ومميزها عن نيل الفيض الإلهي أو للشواغل . ولولا ذلك لاستملت النفس
جلالاً من كل شيء إلى أمد الحق . ثم قال : إن القضايا بالحدس البالغ : وهو أن يلوح الحد الأوسط
دفعةً من غير طلب النفس إياه متردداً في خيالات غيره حتى يؤدي إليه تصرف من التأدية —
أمر تثبته التجربة . وأكثر ما يظهر ذلك للمهندسين الحدائق ، وذلك لأن طبقات المستخرجين
مختلفة ؛ فطبقة كما ينصبون المطلوب أحياناً ، يلوح لهم الحدُّ الأوسط معافصةً^(١) فيجدون
المطلوب ، وربما كانوا قد ترددوا في استعراض خيالات الفكر فأفلحوا ، فالوا إلى الجمال والراحة
فأذاهم بالأوسط قد لاح . وربما لم يكونوا نصبوا مطلوباً ، بل إذاهم وأنفسهم وقد لاح معنى
ما يُنظَّم مع حِدٍّ وصار نتيجة كأنها هدية مرزوقة لم تُطَلَّب . وطبقة تحتاج إلى قليل فكر
وتردُّد في الخيالات . وطبقة تحتاج إلى كثير من الفكر حتى تدرك . وطبقة تحتاج إلى واحد
يُبلِّغ من خارج ولا يفلح فكره إلا في قليل . وهذه الطبقات لها وجود ؛ إنما ينكرها من
لم يجرب ، وما يحتاج فيه إلى تجربة فلا تخرجه إلا التجربة . وأيضاً فلا سَلَمًا أنه لا سبيل
لنا في علمنا هذا إلى إدراك شيء إلا بتعلم وفكر ، فليس ذلك بموجب أن هذا دَيْدَنُ النفس
في كل وجود يكون له ، بل لعلمها ما دامت في البدن فلها معارض من التخيل في جميع

ما تتعاطاه ؛ فإن استشركه فيما يناسب قلعه سهل استمراره في فعله الخاص وربما أعان . وإن لم يستشركه فيما يناسب فصله شغل وعُوق كالراكب دابةً جهوحاً فيحتاج إلى أن يستشركه ويستعين بمدراته ؛ فإذا فارق الشريك الماوق وُهِد ملكه أن يفعل ، استقل بذاته . فليس يجب إذن أن يلتفت إلى هذا ، بل يجب أن يطلب : هل للنفس فعلٌ ، أو انفعال يقبول صورة بذاتها ، وأنها لأى علة تخرج من القوة إلى الفعل . فإن صح ذلك لم يُلتفت إلى ما يلتزمه من معارقات ومعارضات . وإن لم يصح ذلك بقي الأمر موقوفاً غير مراكون إلى ما يبتلى به من مشاركة التخيل ، بل إنما يتوقف على برهان قاطع يبطل أن يكون للنفس فعل خاص . ثم يجب أن تعلم أن تركيب الحدود الكلية ليس مما يتهيأ أن يكون أقوى وآلات جسمانية ؛ وإن كان إذعان تلك القوى ومحاكات تلك بالخيالات الجزئية كما يفعل المهندس في تحته وميله نافعا .

(٤٦٨) سئل : أى قوة تستعمل المفكرة غير العقلية ؟ فإنه لا يظن أنه يستعملها غير العقلية . فأجاب : القوة العقلية إذا اشتأقت إلى صورة مقولة تضرعت بالطبع إلى الابدأ الواهب . فإن ساحت عليها على سبيل الحدث كفتب المؤونة ، وإلا فرعت إلى حركات من قوة أخرى من شأنها أن تُعده لقبول الفيض لتأثير ما مخصوص يكون في النفس مثلاً ومشكلة بينها وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض ، فيحصل لها بالاضطرار ما كان لا يحصل لها بالحدس . فالقوة الفكرية إن عني بها الطالبة فهي للنفس الناطقة ؛ وهو من قبيل العقل بالملكة ، لاسيما إذا زاد استكمالاً بما جاوز للملكة . وإن عني بها العارضة للصورة للتحركة فهي للتخيلة من حيث تتحرك مع شوق القوة العقلية .

(٤٦٩) إن قيل : إن العقول الفعالة في ذاتها ممكنة لا محالة ، والممكن يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ، فيلزم أن يكون في قوتها أن تُعَدَم . فالجواب أن إمكاناتها هي بالقياس إلى الوجوب ويعنى أنه متى عدمت أسبابها عُدِمَتْ هي . وهذا غير مانحن فيه ، بل مانحن فيه هو أن ما يمكن أن يُعَدَم في ذاته [١٠٩] مع قيام علته يجب أن يكون عدمه بفسادٍ يمرض في جوهره أولاً ، وقبل الفساد كان له لا محالة فعلٌ عند وجوده ، فيبطل عند الفساد عنه ذلك الفعل . فلا محالة تكون هناك قوة : أن تفسد ، وفعل : أن تبقى . وأما حاقق المقارقات فكونها بالفعل هو أن تبقى مع العلة وتعدم مع عدمها لا فساد يمرض في ذاتها .

(٤٧٠) وجد في رُفْعة : القَدَر هو وجود الملل والأسباب وآثارها على ترتيبها ونظامها حتى يُنتهى إلى الملل والسبب ؛ وهو موجب القضاء تابع له .
 (٤٧١) لامية لقول الباري لأن فعله لذاته ، لا إبداع دعاه إلى ذلك .
 (٤٧٢) الإرادة هي علم بما عليه الوجود ، وكونه غير منافي لذاته .
 (٤٧٣) قُلُّ الباري مخالِفٌ لأفئالنا . فإنه لا يكون تابِعاً لتخيّل ؛ وكذلك إرادته مخالفة لإرادتنا ، فإن فعله كما قال : كُنْ فيكون .
 (٤٧٤) صور الموجودات سرّسة في ذات الباري ، إذ هي معلومة له ، وعلمه لها سبب وجودها .

(٤٧٥) سبب هذه التغيرات شيء متغير لا محالة وهو الحركة ؛ وهذه التغيرات تتأدى إلى ثابت واحد ؛ وهذه الاختلافات تتأدى إلى نظام واتفاق واتحاد .
 (٤٧٦) نحن إذا رأينا شيئاً في المنام فأما نقله أولاً ثم تخيله . وسببه أن العقل القمّال يفيض على عقولنا ذلك المقول ، ثم يفيض عنه إلى تخيلنا ؛ وإذا تعلّمنا شيئاً فأما تخيله أولاً ثم نقله ، فيكون بالعكس .

(٤٧٧) القضاء سابق على الله الذي تشبّه منه القُدَرَات .
 (٤٧٨) كل موجود كان وجوده بوسائط أقل ، كان أقوى وجوداً . والأقوى وجوداً هو الجوهر لأنه وجد من جهة بوسائط أقل ، والأضعف وجوداً هو القَرَضُ لأنه بالعكس من هذا .

(٤٧٩) [١١٣-] سؤال : نحن إذا سودنا جسماً أبيض ، أو بيّضنا جسماً أسود مثلاً ، فلا يتغير مزاجه ؟ الجواب : إذا كان بالاطّخ لا بالاستحالة ، وبالجاورة لا بالتغير .

(٤٨٠) سؤال : هل بين الضرر الذي يدخل على الحواس من جهة الإكباب على المحسوس الضعيف زماناً طويلاً ، وبين ما يدخل عليها من جهة المحسوس القوى ، وإن كان الزمان يسيراً ، — فرق ؟ وما هذا الضرر وأى سبب لكل واحد منهما ؟ الجواب : لكل طول الإكباب يؤثر في هذا الباب لاضطراب للواد والانتصاب ، وأما العلة الخفية خصوصاً على ، والله يعرفها ويكشفها برحمته .

(٤٨١) سؤال : قد قيل إن المحسوس القوى إنما يمنع من إدراك المحسوس الضعيف

لفرض يحدث في المادة . وهذه الفصول المتقدمة لا تنوٲى الى هذا الفرض ، بل إذا ومن
منابع أو تابع من توابع الصورة فذلك ضرب .

(٤٨٢) سؤال : الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبصرناها لا تمنع
كيفية البصر ؟ الجواب : كيف والجلدية لها إشفافاً ١ .

(٤٨٣) سؤال : وأيضا فإن انطباع الكيفية التي تحدث في البصر من البياض أو السواد
على ما يظن ليس هو [١١٤] انطباعا حقيقيا ، بل هو انكاس الخفزة إلى الجسم الأحمر ،
فعلى هذا الوجه أيضا لا يمنع كيفية البصر ، كما أن كيفية الخفزة المنعكسة إلى الجدار لا تمنع
حرمة الجدار . الجواب : الانطباع هو أن تحصل الكيفية في موضوع ما . وأما أن يكون
ما دام شيء آخر موجوداً — فهذا شيء آخر ، وكذلك اخضرار الجدار هو استحالة .

(٤٨٤) تكلم^(١) على قوله في أول « الشفا » أن الفلسفة تنقسم إلى : حكمة نظرية ،
وحكمة عملية . فقيل : جعل الحكمة العملية فيها أيضا معرفة ونظر ، فجعل غايتها المعرفة ؛
والحكمة العملية عمل لا نظر — قد أجمع على هذا الأولون والآخرون . الجواب : ما أكثر ما وقع
للناس اللطخ باشتراك الأسماء المستعملة في تعاليم الفلسفة على اشتراكها ، وخصوصا حيث يقال :
نظري وعمل ، في مواضع مختلفة يدل بها على دلائل مختلفة . ولا أطول ما أنا فيه ببيان ذلك ؛
فإن اشتهى ذلك مشتتاً أمكن سماعه شفاها . وقد وقع ذلك في استعمال لفظة السلى مركبة
بلفظة الحكمة ، أعنى إذا قيل : حكمة عملية ، فإن ذلك يدل عند الفلاسفة على معنيين ،
ونظفاه ذلك على أبي حامد الإسفراى فلن أن إحدى الفضائل هي الحكمة العملية ، لم يحسن
من أوجب فيها التوسط وجعل الازدياد في معرفة الواجبات العملية رذيلة ؛ فبنى أمره على
أن الفضائل ثلاثة : حكمة وشجاعة وعفة ، وجعل الشجاعة والعفة واسعتين ، وجعل الحكمة
غير واسطة . وأما وجه هذا الاشتراك فإن الحكماء إذا قالوا إن الفضائل ثلاثة ، ومجموعها
العدالة — عنوا بذلك الفضائل الخلقية ، وإذا قالوا إن إجماعها ينحصر في شجاعة وعفة وسكينة
عملية ، فإنما حصروها في فضائل خلقية . وكذلك إذا قسموا أفعالها إلى شجاعة وعفة وحكمة
عنوا بالحكمة فعلا يصدر على الجميل في الأمور التديرية عن الخلق أو عن ضبط النفس .

(١) راجع أيضاً : غر الدين الرازى « المباحث للشرقية » ج ١ ص ٣٨٦ ، هـ أورد أكثر ما على
بحروله تقريباً مع الاختصار . حيدر آباد ، الهند ، سنة ١٣٤٣ هـ = سنة ١٩٢٦ م .

فهذه الحكمة العملية هي فضيلة خلقية ، بل هي ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجبروت^(١) والنباوة صدوراً من غير روية وعلى سبيل ما يصدر عن الأخلاق . وإذا قالوا : من الفلسفة ما هو نظري ، ومنه ما هو عملي — لم ينهوا إلى العمل الخلقى ، فإن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بوجه ، فإن الملكة القياسية غير الملكة الخلقية ؛ بل عنوانها معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس والفكر : أنها كم هي ؟ وما هي ؟ وما الفاضل فيها وما الردى ؟ وأنها كيف تحدث من غير كسب ، وأنها كيف تكتسب بقصد ؟ وأيضاً معرفة السياسات المنزلية والمدنية ، وبالجملة ما يعم الأسرين ، بل بالجملة المعرفة بالأمر التي إليها أن نفعها ، إما فيها ملكات وافعالات ، وإما من خارج بحسب المشاركة ؛ وهذه المعرفة ليست غيرية ، بل تكتسب ؛ وإنما تكتسب بنظر وقياس وروية تفيد قوانين وآراء كلية ، وهي التي تفيدناها كتب الأخلاق والسياسات التي إذا تملناها نكون اكتسبنا معرفة وتكون حاصلة لنا من حيث هي معرفة . وإن لم نعمل فعلاً ولم نتخلق تخلقاً فلا تكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا ولا أيضاً الخلق ، وتكون لا محالة عندنا معرفة مكتسبة يقينية حقيقية ، وكل معرفة يقينية حقيقية فهي حكمة أو جزء حكمة . وليست هذه المعرفة عندنا حكمة طبيعية ، ولا حكمة رياضية . ولا حكمة إلهية . فليست حكمة نظرية إذا كان اسم النظرى يخص بهذه الثلاثة أو بما يجمع هذه الثلاثة وبالجملة ما القاية فيه النظر . فبقي أن يكون الجزء الآخر من الفلسفة ، الذى هو الحكمة العملية [١١٤ ب] ؛ إذ كانت الفلسفة تنقسم إلى نظري وعملي ولم تكن الفلسفة خلقاً البتة ، بل عسى أن يكون علماً بالخلق . وأما الحكمة العملية التي هي إحدى الفضائل الخلقية الثلاثة فهي غير هذه ، لأن تلك عمل من الأعمال أو خلق من الأخلاق ، ولا شيء من الأخلاق والأعمال بفلسفة ولا جزء فلسفة . ومع ذلك فإنها لاتساق الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة في وجودها ، فإن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة تحاذى الشجاعة والمعة وهذه الحكمة الخلقية العقلية ؛ فكأنها ، أعني الفلسفة العملية ، ليست بشجاعة ولا معة ، بل علما بها — كذلك ليست حكمة عملية الحكمة العملية الخلقية بل علما بها وتدريباً إليها ؛ وليست علما بها وحدها ، بل علما بها وبفهمها مما ليس حكمة عملية خلقية . فالغلط واقع بسبب ظن الظان أن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة هي

(١) الجبروت بالضم : الحب المجهت مريب كبرز والصدر المرزبة (القاموس المحيط) .

الحكمة العملية التي هي جزء من العدالة وخلق لا علم . وقد أوضحت القرآن بينهما ، فإنك إذا تملت ما في كتب الأخلاق والسياسات كانت عندك معرفة مكتسبة بقوانين كلية أعادها مقاييس فكرية ، ولم تكن تلك المعرفة إحدى المعارف النظرية الثلاث ، ولم تكن بوجه من الوجوه عملا ولا خلقا ، ولم يصح إن تسمى غير الحكمة العملية . وأما من^(١) قال : إنك جعلت الغاية فيها واحدة فقد حاذ عن السبيل ، فإن جعلت الغاية في إحداها نفس ما يحصل بالنظر ، وجعلت الغاية القصوى في الأخرى الممل بما يقتضيه الحاصل من النظر . وليس يجب أن يكون غاية الشيء موجوداً في الشيء : فإن الغايات توجد في كثير من الأمور خارجة عما يتوجه به إليها ، فإن السكنى غير موجود في نفس حركة الأبناء ولا في شكل البيت بل وجوده في المستكن السكنى . واعلم أنا إذا قلنا حكمة عملية هي جزء من الفلسفة فنحن بها العلم : بالقياسات العملية ، فينبى به نفس القضية الخلقية التي هي أحد الأمور التي تعلم ذلك العلم : كفيته وكيفية اكتسابه . وإذا قلنا الحكمة العملية الفعلية فينبى به العمل الصادر عن خلق أو عن ضبط نفس بعلم أو بنير تعلم ، بل بتقليد وقبول صدوراً على سبيل الإتيان^(٢) .

(٤٨٥) لوازم الذات لا تؤثر في وجودها ولا تتكثر بها الذات كالمقولات مثلاً ؛ وذلك لأن الذات فاعلة لها لا مستكثلة بها منفصلة عنها . بل إنما كان كذلك لو كانت عادمة لها بالفعل فحصلت لها بالأكتساب فاستكثلت بها ، فكانت حينئذ متأثرة ومتكثرة بها ؛ لأنها إذا اعتبرت مأخوذة مع كالاتها المستفادة تكون مركبة ومتكثرة ، وإن كانت باعتبار ذاتها مجردة بسيطة . وأما إذا كانت هذه الكالات واللوازم لها من ذاتها على أنها فاعلة لها فلا يلزم تكثرت تركيب باعتبار أخذها مع كالاتها كما لزم عند حصولها من خارج .

(٤٨٦) العقل البسيط في الأول هو ذاته بخلاف العقل البسيط في الأول الذي هو ذاته لوازمه التي هي المقولات للفصلة ؛ وهذه اللوازم هي هيئات في الأول لا على السبيل الانفعالي ،

(١) من : ما .

(٢) هنا ورد في المخطوطة : « آخر الموجود من هنا » ويبدله قوله : لوازم الذات لا تؤثر ... ؛ فقل هنا الجزء التالي ألحق بالأصل من أوراق أخرى في المخطوط المتنازع عنه ؛ والراجع أنه من كلام ابن سينا ، كما ورد أيضاً في المأثور : « من كلام الشيخ أبي علي » ؛ والصواب في معرفة ما إذا كان هنا ينتسب أصلاً إلى كتاب « المباحثات » ، ونظير على الظن أنه منه بدليل وجود فقرات من صلب الكتاب في داخل هذه الفقرات التالية ؛ فقل المخطوطة الأصلية كانت مفرقة الأوراق ، والتنازع أخاف هنا بعض الأوراق المنفردة .

بل [١١١٥] على السبيل الفعلى . وهى إما أن لا تعتبر غير متناهية إذ ليس فيها الترتيب الطبيعى الذى يكون اعتبار اللانهاية فيه بالفعل متممًا وقام البرهان على امتناعه ؛ وإما أن تعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا يعرض منه محال ، بل أمثالها موجودة بالفعل عارضة للأموور المتناهية : فإن المثلث لا يمتنع أن تكون له لوازم وخواص غير متناهية . وهذا العقل البسيط فى الأول لا يكون هيئة فيه ، بل هو ذاته لأنه الفعال لهذه المقولات والفعال لها ذاته وفينا . فالنفوس عبر فصاله إلا بمحصل تلك الهيئة .

(٤٨٧) العقل الذى يفعل المقولات فيه أيضا المقولات كاللوازم لذاته ، فهو يعقلها فى ذاته عن ذاته ، وفى غيره أيضا . وقد كان هذا إحدى المسائل المشرقة التى كانت فى جانب الكيمان فبيح بها أو لم يسمع وعنده جلالات مقدسات .
(٤٨٨) معنى قوله : « يفعلها » — ليس بالفعل العامى الذى بعد أن لم يعمل ، بل معنى وجود لازم كما نعلمه .

(٤٨٩) هذا جواب من يسأل أنه : كيف يكون الشيء فاعلا وقابلا لما يفعله ؛ وشرحه أنه إما يمتنع أن يكون فاعلا وقابلا لما يفعله . وشرحه إما يمتنع أن يكون فاعلا ومنفصلا عن ذلك الفعل إذا كان زمانيا ، فإن مثل هذا يكون فيه بالقوة فيخرج عن ذاته إلى الفعل ، وهذا محال . فإذا كان على الوجه المذكور غير زمانى فإنه لا يلزم للمحال .

(٤٩٠) نُشْكَلْكَ وقيل : المبدأ الذى يثبتونه ويسمونونه نفسا هو بينه الحياة . والجواب : إن سمي هذا المبدأ على هذا الحد حياة فلا مناقشة فيه ، وأما إن عني بها ما يعرف من معنى الحياة — وهو كون الشيء بحيث عنه أفعال على شرطها — فهو غير النفس ، لأن هذا الكون لا يمتنع أن يسبقه مبدأ به يصح هذا الكون ، بل يجب ؛ وإلا لكان هذا الكون للجسم بذاته يلزم أن يكون كل جسم حيا ، والنفس تمنع هذا ، فهذا غير ذلك بالشكل الثانى .

(٤٩١) نُشْكَلْكَ على ما قيل من أن النفس جامعة للاستقصات ، فإن الاستقصات مالم يجمع وصار على مزاج معين لم يستعد لأن يكون مادة لنوع ما ، فكيف تكون نفس ذلك النوع جامعة لها ؟ والجواب أن النفوس الإنسانية بأن العناصر المستعدة لها قد استحال استحالات مثلا صارت خطية ، ثم كيلوسا ، ثم دما ، ثم مَنِيًّا ، فيكون قد جمعا أمر آخر . وكذلك النفوس النباتية : فإن جامع استقصات مادتها أيضا ، كالحلقة مثلا ، أمر خارج قسراً وسبب سماعى حتى تحصل

النار في حيز الأرض والماء والهواء يقربها كسخونة تحصل في الطين فيكون سخنة مثلاً . فإذا اجتمعت وتفاعلت استمدت لقبول صورة فتكون في التالين جميعاً جامعة لاستقصات ذلك النوع من حيث هي ذلك ؛ جمعاً مقتضيه ذلك النوع ، لجامعة للاستقصات التي في قوتها أن تكون نوعاً . وجملة ذلك أنها تجمع استقصات نوعها من حيث هي لنوعها وهذه الاستقصات تقسيمها واجتماعها على خلاف ما كان مجتمعا عليه حين كان بالقوة مادة ، وذلك الاجتماع كان سببه أمراً خارجاً غير هذه النفس الجامعة لها إذا كانت مادة .

(٤٩٢) مما يبين على صدق الرؤيا وصحته : أما من جهة المزاج فالاعتدال ؛ وأما من العادة فالصدق ؛ وأما من الأوقات فالسحر .

(٤٩٣) الربيعان الفروضان متشابهين على وضمين مختلفين بمنة ويسرة إذا أدركا وتخيلاً متقاربين متمايزين فإما أن يكون لأجل الربعية ولا يوجب ذلك اختلافاً إذا فرضا متشابهين متساويين ؛ وإما أن يكون لعارض لازم ولا يوجب أيضاً الاختلاف لتشاركهما فيه ؛ وإما لعارض زائل وبازم تغير التخيل [١١٥ ب] عند زواله فيكون إنما يتخيله كما هو لأنه يقترن به ذلك الأمر فإذا زال تفسير ، لكن ليس يحتاج التخيل في تخيله إلى إضافة عارض إليه وقرنه به بل يتخيل كذلك من دون الثبات إلى أمر يقرنه به فيتخيل هذا الربع ميمناً وذلك يساراً دفعةً على أنهما في نفسها كذلك لا بسبب شرط يقرنه بهما ؛ وبعد لحوق ذلك الشرط بفرضهما كذلك كما يجوز ذلك القرض في المقول لأن الجزئي لم يتخصص بالمعنى الشخص ، والوضع المحدود لم يرسم في الخيال ؛ وليس هو مما يجري عليه فرض الحد . وأما في الكلي العقلي فقد يتميزان بأن يقرن العقل بالربيعين حدى التيامن والتياسر ، وفي مثله يصح لأنه أمر فرضي يتبع القرض في التصور فيلحق الربع هذا الحد لحوق الكلي بالكلي ، إذ يجوز أن يثبت في العقل كلي من غير إلحاق شيء به ويكون مُتَعَدِّاً لأن يلحق به ما يلحق وفي الخيال ما لم يتخصص الجزئي لم يثبت ولم يتخيل كما شُرح . فقد بطل أن يكون التمييز بسبب عارض لازم أو زائل أو مفروض .

(٤٩٤) الإقبال على بعض الصور المقولة يشغل عن إدراك غيرها ، لالتمايع الصور العقلية لكن بسبب البدن .

(٤٩٥) معقولات الأول من لوازم ذاته ووجودها في الأعيان من لوازم لازمه .

(٤٩٦) مقولات الباري هي من ذاتها في ذاتها : فذاتها هي الفاعل والقابل . وهذا لا يتمتع فيما لا يكون زمانيا ، وإنما يستحيل في الزمانيات .

(٤٩٧) الخيال يتخيل السواد والبياض في جزئين متميزين ولا يدركهما معا في شبح واحد خيالي ساريين فيه ، والعقل المجرد يدركهما معا ؛ وكلاهما الإدراك التصوري : فهذا بذاته وذاك بالآلة . فإن قيل إن العقل أيضا كذلك ، فالجواب أنه ليس كذلك لأنه يدركهما معا على سبيل التصور ، ومن حيث التصديق يمنع أن يكون موضوعهما واحدا ، والخيال لا يتخيلهما معا على سبيل التصور ولا على سبيل التصديق . والدليل على أن العقل يتصورهما مما أنه يحكم بأنهما لا وجود لهما في الأعيان معا في موضوع واحد ، فأنهما لا محالة يكونان موجودين في العقل حتى يمكن أن يحكم عليهما بهذا الحكم .

(٤٩٨) الأشخاص المتكثرة لا تتكرر بأعراض لازمة للنوع وإلا لاشتراك فيها الجميع . فما كان كثرة فإذن ينشخص بأعراض لاحقة ، واللاحقة تلحق عن ابتداء زمانى ، وذلك لأن اللاحقة تكون تابعة لسبب عارض لبعض الأشخاص دون بعض ، وعروض السبب الذى تبعه هذه اللاحقة للشخصة لبعض دون بعض يكون بسبب آخر ، ثم كذلك يتسلسل ، فيكون وجود مثل ذلك بالحركة ، فيكون حادثا . والذى أوجب هذا هو عرضه لبعض دون البعض ، فإذن أن يكون بسبب ، وكذلك ذلك السبب يحتاج إلى آخر حتى يتسلسل ، ويلزم أن يكون بالحركة فيكون حادثا . وأما إن فرض عرضه للكل لم يلزم شيء من ذلك^(١) .

(٤٩٩) اطلاع القوة العقلية على ما في الخيال إنما احتيج إليه ليعد النفس لقبول الفيض من فوق ، وهذا الاطلاع هو الأفكار والتأملات والحركات النفسانية وكلها مُمِدَّات للنفس نحو الفيض ، كما أن الحدود الوسطى أيضا مُمِدَّات لقبول النتيجة ، لكنها بنحو أشد وأكاد (٥٠٠) العقل إذا أدرك أشياء فيها تعدم وتأخر أدرك معها الزمان ضرورة ، ولكن لافى زمان بل فى آن لأن العقل يعقل الزمان فى آن . وتركيبه لقياس الحلد يكون فى زمان ، إلا أن تصور النتيجة يكون فى آن .

- ١ -

وَصَلَّ للشيخ الفاضل عدةٌ كَتَبَ تَشَرُّكَ في الإِنْسَانِ بِخَبَرِ سلامته ، وذلك مما يَنْفَعُ الاستبْشارَ به ، ويتصل شُكْرُ الله تعالى عليه . وَصُنَّ مسائلٌ عِلْمِيَّةٌ طُلِبَ عنها الأجوبة ؛ وَوَقَّتُ عليها وَحَدَّثَ اللهُ تعالى على جميع مايتولاه به من تسليم في نفسه وتحرير على العلم وَدَرَّسَهُ ، حمداً كايستحقه أو كايُنْهَضُ به الوُسْعُ . فأما كتاب « الإِشارات والتنبّهات » فإن النسخة لا تخرج منها إلا مشافهةً مواجهةً ، وبعد شروط لا تنقد إلا مكافئةً ، وليس يمكن أن يَسْتَفْتَحَ بها وَيَطْلُعَ معه غريبٌ عليها ؛ فإنه لا يمكن أن يطلع عليها إلا هو والشيخ الفاضل أبو منصور بن زَيْلَةَ . وأما الرِجَالُ وَالْمُصَنِّفَةُ ومن ليس من أهل الحقيقة والخَوَمة فلا سبيل إلى عرض تلك الأَفْئِيلِ عليهم وَالْفَتْحَةُ ^(١) بها مما يُعَرِّضُهَا لذلك العَرَضُ ، والاحتياط في التأخير إلى أن يتبع جامع التقدير ؛ وأما المسائل : فسألة اقسام المقولات : تكشف تشككه أن يُعلم أن الأجسام لا تَحُلُّهَا الصُّورُ والأعراض من حيث هي واحدة وبسيطة لا المقولات ولا غير المقولات . ثم المقولات قد تُثَقَّلُ من حيث هي بسيطة وواحدة ، وما يحل الأجسام من الصور والأعراض لا يحلها من حيث هي بسيطة وواحدة . وإنما تشكك في أنه حسب أنه يسلّم له أن صوراً غير منقسمة تَحُلُّ الأجسام من حيث هي غير منقسمة . وهذا لا يكون ولا يمكن . وأيضاً فإن الصور والأعراض إذا قيل لها إنها بسيطة فليس يعني بها أنها في وجودها لا تنقسم ، بل شيء آخر ؛ فظنّه أيضاً أن هُنَا صوراً بسيطة لا تنقسم ، ثم يمرض لها الاقسام — غُلِّقَ غير مُعَمَّلٍ . وظنّه أن هذا الخلف يلزم في الصور والأعراض — فإنها تنقسم بالعرض ولا تنقسم بذاتها — غير واقع ؛ لأن المنع إنما هو لنفس الاقسام ولو بالعرض . فإنه [١٠٩س] يقول إن المقول يحصل في موضوعه من حيث هو واحد ومن حيث لا ينقسم لوحده ؛ فلا شيء من الأشياء التي تعرض للأجسام أو يحصل لها كيف كان يحصل لها من حيث

(*) وردت ههنا رسائل في كتاب المباحثات ، من ورقة ١٠٩ إلى ورقة ١١٣ من المخطوط رقم ٦

حكم وفلسفة (١) المُصَنِّفَةُ : تشكك الإنسان بما عنده من أدب أو مال بالخبر به . ج : صح .

لا تقبل القسمة ، بل لو كان ، مثلاً ، شيء لا يقبل القسمة في نفسه فرض الجسم ، صار ينقسم بسببه ؛ فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم ؛ والمقول من حيث هو واحد معقول هو من حيث لا ينقسم ؛ فالشيء لا يكون في الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صورة الجسم وعرضه شرط في ذلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسميين الواحد منها بالفعل كثير غير متناه بالقوة ؛ وهذه الأحوال غير ملائمة للمقولات . والذي كان ذكره أن الأمر في المقولات إن كان خُلُقاً في الصور والأعراض هو أيضاً خُلُق ، فليس كذلك ؛ فإنها كلها تنقسم ، وأجزاؤها كلها تقوم شخصياتها وليس شيء منها بسيط وخَدائي ، إنما هو بسيط بوجه آخر .

وأما أسأله التي في باب الوجود فيكشف عن تشككه أن يعلم أن الوجود في ذوات الوجود لا يختلف بالنوع ؛ بل إن كان اختلاف^(١) فبالأكد والضعف . وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع . وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع ؛ فإن الإنسان يخالف القرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده . وأما مسألة انحفاظ الأشياء المختلفة فيجب^(٢) أن تعلم أن القصور من الاستقصات والمتمزجات إنما ينحفظ لصيان السلك على الانشقاق ؛ ومقدار ما ينحفظ ما ليس مسلكه كذلك ، ومقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين وزمان قطع المسافة والشحن المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والنيار والأهوية المحوسة في الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول ، فإذا كانت قوة زلزلة وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبه في مفارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك سبب آخر ، ولأن المكان طبيعي . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجة ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعى يكون في الشيء ثم تتمزج الأخلاط في الشيء امتزاجاً ما تم يحفظ ذلك المزاج بالبدل ؛ وليس في جوهر الشيء والكم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف ثقته عن التنفص عما يخالطه ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً وحسراً . بل في الشيء روح كثيرة جداً ؛ هوائية ونارية ، إنما يحبسها في الشيء مع سائر ما معها شيء غير جوهر حسية الشيء . والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو أولى بأن يتحضر وينبع ،

(١) ص : اختلافاً . (٢) ورد من هذا الكلام من قبل تحت رقم ٢٥١ ص ٢٢٥ .

تتحلل بسرعة ورقاً؛ وكذلك إن تعرض للحر. وإذا كان في الرمح وعرض آفة أيضاً، صار كذلك. فلا يجب أن يُظنَّ أن احتباس الاستقصات الخفيفة في مزاج الحيوانات لمجرد منها عن التحلل بسبب قتلها أو صعوبة شق المنفذ، وبالجملة لأمر قاسٍ منها هو أحد استقصاتها، بل لقوة تجميع الاختلافات وتمنحها عن التحلل وتأتيها بالبدل. ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد.

فأما حديث المزاج وأنه يدرك في حال ما يستحيل < > يجب أن يتأمل الذي يدرك: «مزاج» أو شيء غير المزاج؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنمّا [١١٠] يدرك المزاج شيء «غير المزاج» فهو المطلوب. وإن كان المدرك هو نفس المزاج: فإما المزاج الذي يتحلل، وإما المزاج الذي حدث. ومحال أن يكون مابطل مُدركاً. والمزاج الذي حدث هو المزاج الذي وقع إليه الاستحالة استحالة زمانية، وإدراكه آتٍ. فإذاً إنمّا يدرك لا من حيث ما يستحيل، بل من حيث وقعت إليه الاستحالة في زمان مضى، ومن حيث هو حصل في آن أو في زمان حصولاً غير مستحيل، فليس إنمّا يدرك من حيث يستحيل. والمعجب قوله لم قال: إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو؟ قلله يظن أن المزاج إذا استحال ففي العضو مزاجه الأصلي والمزاج الطاريء ممّا، هذا لا يمكن، بل في حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة؛ فإن أفرط أهلك. وقوله: لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج ذلك العضو — عجيب، كأنه قد شك في أن ذلك المزاج لذلك العضو وحسب أن المزاج الطبيعي يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره، بل يجب أن تعلم أن المزاج ثم واحد: إما طبيعي، وإما مستحيل. فإنه إن كان مزاج هو الذي يدرك فهو المزاج المستحيل ويدرك نفسه، فيكون في حال المزاج الطبيعي لا مُدرك البتة، لأنه لا يدرك ذاته، ولا يبق عند المزاج الغريب حتى يدركه. إنمّا المدرك والمدرك هو المستحيل فقط. ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شرح.

وأما حديث الآلة فلها تعقل من حيث الآنية دون الماهية، فإن فيه موضوعين قد أغفلا: أحدهما أن الكلام في الآنية كالكلام في الماهية، والذي يلزمهما شيء واحد. والثاني أنه من المحال أن يقال: لعلنا إنمّا ننقل الآنية دون الماهية، — وذلك لأن ما ننقله وشبهه من أنفسنا لا تدخل فيه «لعل» ، بل يكون حكماً فيه حكماً قيصلاً. ثم إننا نسأل نشك

أنا لنسأ لنقل من الآلة لا آنية ولا ماهية ، ولو كنا ننقل شيئا من ذلك لقلناه جُزْماً ، وما كنا نقول ما قاله هو في سؤاله : لعلنا ، هو ذا يعقل الآنية ، لكننا لنفرض أننا ننقل الآنية فليس عقلنا لها دائماً كما ليس للماهية ، فليس معنى وجود صورة آنية الآلة في أن يعقلها . ولا يجوز أن تكون فيها صورة آنية لها أخرى حدث عن الأولى ، فلما حدثت عقلناها . فأما التشكك^(١) في أن الإعياء ليس يحدث من جهة أن المعو يتكلف بالقسر حركات غير مقتضى مزاجه ، فهذا تشكك لا أعرف له جواباً إلا بالتجربة . وليتأمل حال من تعب : كيف تشق على عضوه الحركة ، وكيف يزداد نومه وألمه بتكلف الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة ، والحركة المزاجية له محفوظة . وظنه أن كل شيء يحتاج إلى رهاق — ظن باطل ، فإن هاهنا مقدمات تجريبية مُشاهدة يسلها الناس باعتبار أحوال أنفسهم .

الإعياء^(٢) تحدّثه الحركة القوية بما يوهن العضل بما يحدث فيه من تمديد وتشنيج غير الذي يقتضيه مزاجه ، ولو ترك الطائر ومزاجه لنزل ولم يحلّق .

وأما ما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل في تخصص أفعال القوى الجسمية بنسب حقاً لكان لقالب أن يقاب فيقول : وغير الجسم لانسبة له إلى الجسم ، فلا يكون منه الجسم حقاً ، فذلك لأنه لم يقع التأمل لما أورد . وأنا أحرر العبارة عنه فأقول : الشيء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يصدر عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة ، وإما بتوسط المادة بما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل ؛ [١١ ب] والشيء الذي ليس بجسم إذا فعل في الجسم فليس لانسبة له إلى الجسم ، بل له نسبة ما إلى الجسم : إلا أنها ليست تختلف . فذلك إذا حصلت المستعدّات لم تنفجر إلى شيء غير النسبة التي بين غير الجسم وبين المستعدّات ، فذلك تشابه الانفعالات . وأما الشيء الذي صار قوامه مُتعلّقاً بالموضوع ، ومصدر فعله مُعلّقٌ بما به قوامه من الموضوع ، فليس يكفي وجوده ووجود المستعد كيف كان ، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه منها توسط ، وذلك التوسط غير متشابه . فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأخر غير متشابهة ، وتوسط الموضوع بين القوة التي فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابهة — ليس كوجود الجوهر الروحاني بالقياس إلى كل جسم مستعد ؛ ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القُرب والبُعد . وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع

له التوسط الخاص بالموضوع محالٌ ، فإن توسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له أصلاً لا زيادة معنى له على وجود القوة ، وإن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئاً أصلاً إلا رفناً لوائزم الوضع فتكون حينئذ القوة ؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعلٌ بلا توسط الموضوع ؛ فليس المخرج إلا أن يكون الفعل ذا وضع هو النسبة مطلقاً ، حتى يمكن أن يقال في جانب الفاعل الروحاني ما قال ، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه ، وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا وضع له ؛ وإن وجدت نسبٌ أخرى ؛ وإذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال . وأما الروحاني فليس يحتاج إلى تخصيص حال له حتى يفعل به ، حتى إن لم يكن ذلك للتخصص لم يتم الفعل والانفعال ، بل يكفي وجود ذاته في أن يكون فاعلاً في المستعدات . وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع ؛ وذلك لا يتم فيما بينه وبين ما لا وضع له . فهذا ما حضرنى مع تحلل قوى العلم عنى ولا يسعنى غير الالتقاء والمشافهة والسلام .

ترسيل : فيه تحليل هذه القياسات : مصدر فعل القوة الجسمانية قوامها وجودها ؛ وقوامها وجودها بالموضوع ؛ فصدر فعلها يكون بالموضوع . وحيث الموضوع وفي الشيء الذي له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التي تكون للموضوع من حيث هو جسم أو جسماني وبالجملة من حيث هو ذو وضع ، فلا بد من توسط الموضوع لا على أن يفعل بل على أن يفعل به ؛ والأشياء البريئة عن المادة لا يكون للموضوع مؤصلاً التأثير إليها متوسطاً في التأثير ، بل إن صدر إليها فعل فمن القوة ، لا من حيث هي ذات وضع ومن حيث لها موضوع وقد منع هذا . وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة في ذات الوضع فإما هو فصل يصدر عن وجود ذاتها مطلقاً للمستعدات ، ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى فيض حاجة المادية إلى أن توسط موادها . فإن قال قائل : فالأجسام في انفعالها تحتاج إلى توسط من موادها ، فهو غلط ، لأن المادة هي المنفصلة نفسها ، لا للتوسطة بين الفعل وبين غيره ، وهناك لم تكن هي الفاعلة بل للتوسطة ، والشيء الذي فيه قوام الفاعل والشيء الذي إنما يفعل الفاعل وهو فيه يفعل حيث هو وحيث له سبة وضعية . فأما الشكوك على هذا غير ما تشكك به فهو كثير . وإنما تعرضنا لما أورده ؛ وهو مأخذ صحيح مستمر لمن أجاد التفطن .

وصل كتاب الشيخ الفاضل دالاً على سلامته وعلى ما [١١١] خلّص إليه من البهجة ،
 خلاصى من تلك الأحوال بالتهجّة ؛ ووقفت عليها وسكنت إلى ما يتولاه الله به من سليم
 النفس ، وإدامة الأنس ، بالفضل والعلم اللذين هجرتهما ضرورة ، ونُيذتُ عنهما ناحية .
 وأما تحزّنه ^(١) على ضياع « التنبيهات والإشارات » فنندى أن هذا الكتاب توجد له
 نسخة محفوظة . وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبتُ أعيانها ^(٢) بل كثيراً منها في أجزائها
 لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبتُ أشياء منها « من الحكمة الرشيدة » في جَرَازات : فهذه هي التي
 ضاعت ، إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . وإعادتها أمرٌ
 سهل : بلى ! كتاب « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفي إعادته شغل .
 ثم من هذا أُلْمِدَ ومنَ هذا التفرغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للآخرة ، وعن الفضول
 للفضل ! ! لقد أنشبتُ القَدْرَ في محالِبِ النِّسْرِ ، فما أدري كيف أتملّص ، وأتخلّص . لقد
 دُفِعتُ إلى أعمالٍ لست من رجالها ، وقد انسلخت عن العلم فكأنما أخطئه من وراء سِجْفٍ
 مخينٍ ؛ مع شكرى لله تعالى ، فإنه على الأحوال المختلفة ، والأحوال المتضاعفة ، والأسفار
 المتداخلة ، والأطوار المتناقضة ، لا يُخَدِّقُنِي من وميض يُخَيِّ قَلْبِي ويثبتُ قَدَمِي ؛ إياه أحمَدُ
 على ما ينفع ويضر ، ويسوء ويسرُّ .

وأما المسائل التي يسألها فهي مسائل علمية جليلة لا سيما هذه المسائل ؛ والكلام
 الموجز في أمثالها تضليلٌ . وإذا ازدحت أجبعت بالغلط للشغول باللباليل فلم يكدر يُفَيْضُ ^(٣)
 في قِجَاعِ البيان ، لاسيما من كان على جلتي في مثل حالي . وقد تأملت هذه المسائل
 واستجدّتها ^(٤) وأجبت عن بعضها بالتقنّع ، وعن بعضها بالإشارة . ولعل مجزت عن
 جواب بعضها ^(٥) .

(١) تحزّن عليه : توجّع . (٢) ص : كتب أعيانها .

(٣) أفاض الغوم في المكان : انتفضوا منه وخرقوا .

(٤) استجاده : وجده أو طلبه جيداً .

(٥) هنا ترد الفقرة رقم ٥٨٨ مقسمة في صلب النص فأسقطناها .

[١١١ ب] ووالله إني لأفرح من هذا النمط من البحث الذى حدده بعد نمط كنت أستكرهه ، فإن هذا النمط من البحث مناسب للملم الأعلى ، وهو بحث برهاني مناسب جداً . والنسب كان يطالب به وأنا بالرأى قد كان كثير منه غير مناسب . فليزدد من أمثال هذه المباحثات ما شاء ، فإن فيها القرح والفائدة . فما أمكننى كشفه ، فعلت : إما عفا وإما وراء حجاب يكون فيه ضرب من التحريك والتدريب نافع ؛ وما لم يمكننى استعفيت واعترفت ، فإن معلوم البشر متناهي . وأنا فيما اجتهدت قد علمت كثير أشياء معرفة قد حقت لها مزيد عليها ، إلا أنها قليلة . والنسب أجهل ولا أهدى سبيله كثير جداً ، لكننى قد ينست عن أن يتجدد لى علم بما أجهل لم يُظفر لى به البحث الجاد الذى توليته وأنا مسلم إلى طلب الحق لا تعارض يده فيه يد . وأما الآن فأنا فى عيشة غير راضية ، وفى أشغال غاشية . وإذا ثبت لى فكرٌ ما ، اقتنصته بالسعى الأول ، أقنمت ؛ لكننى مع هذا كله لله حامدٌ . فقد وهب لى يقيناً لا يزول بالأصول التى لا بد منها لطالب النجاة ، وبجبالها بعد ذلك غير ضيق ، ومعرفة بما لا أعرفه بالغة .

نسخة مبررة من نفسه^(١)

بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما عاهد الله به فلان وفلان بحد ما عرفا ربهما وإلهما ، وواهب العقل والقوة لهما ، وللبداً الأول لوجودهما ، وللهي الأول لتقدير أسباب حركتهما وخفوتهما ، والزائن نفسيهما بما أغض من صورة هويته عليهما وصور من مثال وجوده ، ومثال إيجاده فيهما ، حتى حصل لهما في ذاتهما الكمال الأعلى ؛ القلي الذي لا ينتهي إليه منتهى ، ولا يوصف بكال^(٢) . عاهداه طامعين راغبين غنارين لما هو الخبير ، راغبين في السعادة ، مؤثرين للعالم الباقي على العالم الفاني ، أن يجتهدا جهديهما في تركية نفسيهما بمقدار ما وهب لهما من قوتيهما حتى يخرجاهما من القوة إلى القل ، بإلما من عوالم العقل ، فيه الهيئة المجردة عن المادة لكل ولبدأ الكل ، ليتحد جوهر نفسيهما بالمباهى ، ويتخلص بالأبد عن البوار ، ويكون جهد الجهد تخليص كل ما تُصور وأوقى من العلومات الجديدة والبرهانية ، مقطوعة الأسباب عن العلاقات الخيالية والناسبات إلى القوة الوهمية بالحيلة الحسكية والجاهدة النوامية ، حتى يحصل كل ما قل خالصاً للعقل غير مشارك فيه وغير مرسوم بملافة إذا انفصلت زال المقول وعاد حال ما بالقوة ، بل يجردها العقل بغير بدءاً فيأبدها تأييداً ، بد أن يعرض قليل وكثير ما يتصور ويصدق به على قانون للنطق ، غير متوسع في شيء ولا متجوز ، وأن تشير كل واحدة من المقدمات من أى الأقسام ؛ ثم إذا انتجت النتيجة اليقينية قطعت عن الوم والخيال قطعا بالكمال ليتحد [١١٢] بها العقل الإنسانى بالقل الفعل الأزلى الأبدى للأمن فيه إغناء البوار والزوال . ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكالمها الفاني فيحرصها عن التلطف بما يشينها من الهيئات الاقنيادية لنفوس البوارية التي إذا بقيت في النفس للرئية كان حالها عند الانفصال كالمها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير غيظ ولا مشاوب ، وإنما تدلسها هيئات الاقنيادية لتلك المصاحب ، بل غيظها هيأت الاستيلاء والسياسة والاستملاء والرياسة حتى لا تقبل البتة من مصاحباتها حركة وانفصال ، ولا تستمر

(١) يلوح أن هذا العهد أيضا من وضع ابن سينا .

(٢) م : كاله .

لموجبات تغير حالاتها حالاً بريضة يديمان عليها وإن عسرت ، وأمانات للنفس يتوليئانها وإن شئت . فلا يتوليئان فلا من أفعال القوى الحيوانية فعلا ولا تنهياً ، ولا يتماطيانه عدماً أو سهواً ، ولا يتركان الخطرة تلوح بمقتضى غضب أو شهوة أو طمع أو حرص أو خوف يخالفه جوهرها الزكي إلا مسخاه ونسخاه وتحياه وتحقاه . ولا يدعا فكرة أنفسهما وتحيلاتها تصاعلى إلا الفكرة في جلال ملك للسكرت وجبار الجبروت ؛ يكون ذلك قصارهما لا يتمدداهما ولا يتركا الخيالات تسنح البتة إلا مقدمة لرأى اعتقادي أو نظرية لزينة إلهية ، أو تحديداً لتصير هيئة راسخة راسية في جوهر النفس ؛ وذلك ذكر القدوس وقده ، إلا في واجب من سرمة اللبشة لا ترخص السنة العقلية في إغفاله ؛ لكن يحجر على النفس تخيل ما لا ينبغي أو لا فائدة فيه فضلاً عن فله ، حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية . وكذلك يحجر الكذب قولاً وتحيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، فتصدق الأحلام والرؤيا والظن والفكر . وأن يحسب الخبير للناس والنفقة تصل إليهم وعشقي الأخبار وحسب تقويم الأشرار وردعهم أمراً طبيعياً جوهرياً . ويحتال حتى لا يكون الموت العظيم خطر عندهما ، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى الماد ، وإخطار أمنها عن الفساد بالبال حتى يتمكن تمكن المئاد ؛ وأما الأذات فيستملانها^(١) على إصلاح الطبيعة أو إبقاء الشخص أو النوع أو السياسة على أن يكون هذا خاطراً ، عندما يستعمل ، بالبال ؛ وتكون النفس الناطقة هي للدبرة لأن القوى الشهوانية تدعو إليها ، ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها ، ولكن جاعلة لنفسها هذه الملل عذراً ؛ بل ينبغي أن تحتال حتى تجعل هيئة بعض الذات لذاتها أمراً طبيعياً للنفس ؛ وكذلك الأمور التلبية والكرامية . وأما للشرب فأن يحجر شربه تلغياً ، بل تشفياً وتداوياً وتقوياً ؛ والمسوعات يديما استعمالها على الوجه الذى توجبه الفلسفة والحكمة ، لتقوية جوهر النفس وتأيد جميع القوى الباطنة لا بما ترتبط هذه به من الأمور الشهوانية . ثم يباشرا كل فرقة ببادته ورسمه ، ولا يتخافا على الحالات بدوع ، بل لا يشاركا فيه إلا إذا علم بالدوع النفع دون الخلاف والتعصب ، فيباشرا الزين بالزينة ، وللجن بالجنون ، مسررين باطنهما عن الناس . ولكن لا يتعاطيا في المساعدة فاحشة

ولا يَلْفِظُ بِهِ جُر . وأن يسعها بالمقدور والتقدير من اللال لم يقع إليه له الحاجة من الشركاء في النوع ، إذا لم يقع من ذلك خلل في المعيشة ظاهر . وأن يحفظا سر كل أخ وصديق ووفاءه في أهله وأولاده والمتصلين به حتى يقوموا في غيبته بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع . وأن يفيا بما يَئِدَان أو يوعدان ولا يجريان في أقاويلهما الخلف . وأن يركبا [١١٢ ب] لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبيعتهما . فإن أسرار الناس طبيعة إلهية . ثم لا يُقَصِّرَا في الأوضاع الشرعية وتنظيم الشئون الإلهية والمواظبة على التعميدات البدنية ويكون دوام عمرهما إذا خَلَوْا وَخَلَصُوا من الماشرة تطرية الزينة في النفس ، والفكرة في الملك الأول وملكه وكنس النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه الناس .

عاهد الله أنهما يسيران بهذه السيرة ويدبنان بهذه الديانة . كان الله لهما ، ووقهما لما يتوشحانه بجمته . وهو حسينا هاديا ومعينا وحافظا ^(١) .

(١) هنا وردت « رسالة إلى أبي طاهر بن حنبل » ، وهي رسالة صغيرة فيها عهده شديد ، ولا قيمة لها ، ثم يتلو ذلك فقرات متصلة وردت مكررة من قبل في صلب « المباحثات » .

مقالات لاسكندر الافروديسي
في مسائل من فلسفة أرسطو

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب أعن

مقالة الاسكندر الافرويسى في القول في مبادئ الكل

بحسب رأى أرسطوطاليس الفيلسوف

قال الاسكندر :

لما تأملتُ الفحصَ الذى عَرَّجُهُ مخرج التوبيخ الجليل عن الأشياء التى كتبتُها إليك جواباً عما سألتُه ، إذ كانت معرفتك بصعوبة الأمر فيها ليست مقصورة عن معرفة غيرك — لم أتاقل عن كشف رأيي فيها لك ، إذ كنت أهداه له ؛ وأن أُصْنِ ذلك — بحسب ما يمكن — كتاباً أكتبه أقصد فيه لَبَثُ القول في المبادئ بحسب رأى أرسطوطاليس . فأقول : إن أفضل ما بُيِّنَتْ به أمثال هذه الأشياء بحسب رأيي هو أن يُبَيِّنَ أن المبادئ التى تَوُطِّأُ لها توافُق وتلزم الأشياء البيئية الظاهرة للمعرفة ، إذ ليس يمكن أن تستعمل فيها الأقاويل البرهانية : إذ كان البرهان إنما يكون من الأشياء التى هى أشد تقدماً ومن الأسباب ، وكانت المبادئ الأولى لا شئ يتقدمها ولا لها علة أيضاً . والأشياء المطلوبة هى أن تعلم : ما العلة الأولى ؟ وأى الأفعال فعلها ؟ وأى نحو من أنحاء الحركة يتحرك الجسم للتحرك عنها ؟ ومن أجل ماذا صارت حركات هذا الجسم الكرى كثيرة مختلفة ؟ وهل الأشياء التى تتكون في المواضع التى دون تلك القمر من أجل حركات هذه الأجسام ، أو إنما تتكون عن اختيار ما أو معرفة ؟ فالأقاويل التى أعلن أنها يمكن أن تقال في ذلك بحسب رأى أرسطوطاليس تكون على هذا النحو :

لما كان كل جسم طبيعي يتحرك بالطبع بذاته — وذاك أن الذى له في ذاته مبدأ أو سبب الحركة هو متحرك بذاته ، وكل جسم طبيعي فله في ذاته مبدأ الحركة ، أعني بذلك الطبيعة ، وكل ما يتحرك بذاته بالطبع : متنفساً كان أو غير متنفس ، فإنما يتحرك بالاشتقاق

إلى شيء، وذلك هو أن يكون للتحرك حافظاً لكافة الخواص، إذ ليس شيء من الأشياء التي تتحرك بالطبع تحدث باطلاً، وكان أيضاً هذا الجسم للتحرك على الاستدارة الذي قد تبين من أسره بالأقويل التي وضعت فيه أنه إلهي وأنه غير كائن ولا فاسد هو أيضاً جسم طبيعي، وأن الحركة التي يتحركها إنما يتحركها بطبيعته — فليُزَكَّ أن هذا الجسم أيضاً إنما يتحرك على هذه الجهة بالاشتياق إلى شيء. فأما الأجسام غير للتنفس فإن اشتياقها إنما هو من أجل الشيء الذي من أجله تكون لها الحركة بالطبع. وهذا الاشتياق الصادر عن التهيؤ الطبيعي هو الميل إلى الشيء الذي كأنه ملائم لها وسبب قسائها الطبيعي الذي يحصلها، وذلك أنه على هذه الجهة يكون معبر كل واحد من الأجسام إلى الموضع الطبيعي الذي يخصه؛ وإذا استقر فيه بلغ كماله الذي يخصه. وأما الأجسام الطبيعية التي هي أكمل من هذه، أعني التي لها غرض، فإنها إنما تتحرك في المكان بالنفس التي لها. والحركة التي لهذه الأجسام على جهة الاشتياق إنما تكون مع شهوة ما، ومن هذه الشهوة ما يسي شوقاً، ومنها ما يسي غمّاً، ومنها ما يسي إرادة^(١). وذلك أنه الواحد من هذه الأشياء بعينها يكون ابتداء الحركة للأشياء للتنفس التي تتحرك في المكان والجسم الإلهي بأسره متنفس، إذ كان الجسم الإلهي أفضل الأجسام، وما كان أفضل الأجسام فليس جسم أفضل منه؛ وقد يوجد جسم ما أفضل من جميع الأجسام غير للتنفس، وذلك هو الجسم للتنفس لئلا يكون الأفضل هو الجسم غير للتنفس. فيجب إذن أن يكون للتنفس هو الأفضل إن كان كل جسم إما أن يكون متنفساً وإما غير متنفس. والدليل على أن الجسم الكروي أفضل الأجسام كلها أنه فاسد، وأنه يتحرك الحركة المتقدمة لجميع الحركات^(٢)، ويتحرك أيضاً دائماً وعلى^(٣) نظام متشابه. فببب حركة هذا الجسم إذن هو شهوة ما، لكن الشوق والغضب مابينان لطبيعة هذا الجسم، وذلك أن الجسم الإلهي غير منفصل، والشوق والغضب اغتالات^(٤). ولذلك صارت أنفس الأجسام الإلهية غير مساوية في النوع لواحدة من أنفس الكائنة في الأشياء المائنة إذ كان يلزم من هذه من الاضطراب أن يكون ما يوجد له فيها القوى التي هي أكمل أن يكون له قبل ذلك القوى التي هي دونها في الكمال^(٥)، لأنه ليس يمكن دون هذه القوى بأن

(١) فوقها: اختيار.

(٢) أي الحركة الدائرية.

(٣) فوقها: ترتيب.

(٤) فوقها: أغل كالا.

(٥) من: اغتالات.

يكون واحد منها ويَسْلَمُ ؛ ولذلك ما كان منها له اختيار فإن له أيضاً بيته غضباً وشوقاً .
فأما أنفس الأشياء الإلهية فليست مشاركة بقوة من القوى التي هي أقل كلاً من قِيَل^(١) أن
الأشياء ذوات هذه الأفس لم تكن محتاجة في بادئ الأمر إلى ما يكون معيناً على ما وجب
لها السلامة التي من أجلها وبسببها كانت تلك القوى . فيحصل إذن مما قلنا أن تكون
الشهوة التي في هذه إنما تكون بالاختيار^(٢) ، والاختيار الحقيقي الفاضل هو المحبة^(٣) للخير .
وذلك أن الاختيار على الإطلاق هو محبة الخير ، أو ما يظن أنه خير ؛ والاختيار الحقيقي الذي
هو محبة الخير إنما هو موجود في الله عز وجل وحده ، وذلك أن الشيء للتشوق بحسب رأى
أرسطوطاليس هو الشيء الذي يُظَنُّ أنه خير .

والخيار المرتضى من الأشياء هو الخير الأول^(٤) [١٠٨] ... هذا الجسم الإلهي الطبيعية
إذن هو الاشتياق إلى الخير الحقيقي والشهوة في هذه الأشياء^(٥) ؛ وذلك أن الاختيار^(٦) منها
ليس يكون بقوة من القوى المنفصلة من قِيَل أنه ليس فيها منه أول الأمر شيء منها من حيث
يتصور بالقل يشوق إلى الشيء للتصور بالقل أو للتوهم ، وذلك أن الاشتياق إلى الشيء
الأفضل تابع لما يتصور منه بالقل في الأشياء التي قد اتخدت الشيء للأنس له الخاص به ؛
ومن قَبْل هذا الشوق بعينه يتحرك على هذه الجهة ، لا من حيث يتصور بالقل ، وذلك
أن التصور بالقل ليس هو حركة أصلاً كما قد تبين . وقد يكون هذا المعنى أيضاً أكثر
وضوحاً في الأشياء التي تُتَصَوَّر بالقل دائماً أشياء واحدة بأعيانها ، فإنها ليس تتحرك في
حال تصورها بالقل . وهذا هو السبب في الحركة الدورية التي تتحركها الأجسام الإلهية
بالطبع التي نفسها ، والتولى لتدبيرها وسياستها ذلك الجسم الذي له صورة كنهية^(٧) الصورة
من قَبْل الليل الطبيعي إلى الحركة الدورية . وإنما تتحرك اضطراراً هذه الحركة بالنفس
والقل . وذلك أن هذه النفس منذ بادئ^(٨) الأمر صورة لهذا الجسم ، فإنه ليس يجب أن
يُفْتَقَد أن طبيعته شيء آخر غير النفس ، وكذلك أيضاً لا يجب أن نفتقد في الحيوان
والأجسام المركبة أن طبيعتها من طريق ما هي حيوان شيء آخر غير النفس ، إلا أن لهذه

(١) من قِيل : بسبب . (٢) فوقها : بالإرادة . (٣) من : الخير .

(٤) في الأصل خرم مقداره كلفان . (٥) هنا خرم . (٦) نسخة : الإرادة .

(٧) « يعني جسماني » : كلفا في الأصل . (٨) فوقها : أول .

الأشياء من طريق ما هي مركبة حركة أخرى طبيعية بحسب الأجسام التي ليست بمتنفسة ، غير الحركة التي يتحركها بالنفس ، إلا أنها واحدة فقط بحسب الغالب في الجسم المركب من الأجسام الأخرى . وذلك أنه قد يوجد لكل واحد منها — قبل أن يختلط بعضها ببعض اختلاطاً يصير به الكل متنفساً — حركة ما طبيعية . فاما الجسم الإلهي فإنه لما كان بسيطاً — وذلك أنه ما كان ليكون أزلياً لو كان مركباً ؛ وكانت الحركة التي يتحركها أيضاً حركة واحدة بسيطة فإنه ليس له أصلاً طبيعة أخرى غير النفس ، ولا له أيضاً حركة طبيعية غير الحركة النفسانية وإنما يفضل الجسم الإلهي غيره من سائر الأجسام البسيطة من قبل أن طبيعته — وإن كانت حسياً بسيطاً — هي نفس وطبيعة في غاية الكمال ، ولذلك صارت هذه النفس ليست صورة لجسم التي من قبل أن هذا الجسم لم يكن محتاجاً إلى الحركات المختلفة التي تكون في النفس ، لأنه لم يحتاج فيها بوجوب له السلامة إلى معرفة ما من خارج . ولما كانت الحركة التي يتحركها بنفسه وطبيعته التي تخصه حركة بسيطة ، صار بهذا الفعل بينه يقبل كماله الخاص به ؛ وذلك أن جميع الأشياء التي قواها بالطبيعة قد يوجد لها في نفس طبيعتها اللامعة^(١) لها الاشتياق إلى الشيء الذي هو أول الأسباب وأفضل من جميع الأشياء الموجودة أو كمال لطبيعته . وجميع الأشياء التي قوامها بها إنما تفعل ما تفعله بحسب طبيعتها التي تخصها شوقاً منه إلى الاقتداء بذلك الشيء الذي عنه تكونت على القصد الأول وما يناله كل واحد منها بمبلغ طاقته منه وإنما يناله بسبب الكمال الذي يخصه في نفس طبيعته ؛ وعلى هذه الجهة يوجد الجسم الطبيعي الذي هو أقدم من جميع الأجسام الطبيعية الاشتياق بالطبع إلى الاقتداء بالعلة الأولى .

والنقض^(٢) في الفعل الذي يوجد له في طبيعته التي تخصه وهو حركته الدورية التي بها يتحرك الجسم بحسب طاقته حركة أزلية هو الاقتداء بالجوهر الذي ليس بجسم ولا متحرك ، وإن نسبة اتصال الحركة للامعة له بأزلية ذلك من حيث هو غير متحرك . فليكن المحرك للجسم الكسرى إياه بتشويق هو ذلك الشيء هو بالحقيقة الغاية في الجود^(٣) وأفضل ؛ وإذا كان بهذه الحال فيجب أن يكون أعلى وأشرف من جميع الحيوانات والأجسام الإلهية ؛

(١) فوقها : القائية .

(٢) فوقها : والقصد .

(٣) فوقها : الخير .

وذلك أن ما كان سبباً لكل واحد من الأشياء فيما يوجد له من الكمال الذى يختصه في طبيعته فهو أحق منه بالعلو والشرف ، فيجب أن يكون سبب حركة الجسم الإلهى إنما هو اشتياقه إلى الشيء الذى هو الغاية في الوجود وإياه تنحو ونأتم . ولما كانت هذه حال هذا الشيء للثبوت ، وجب من ذلك أن يكون أفضل من جميع الأشياء الموجودة . وليس يمكن أن يكون جسماً ، وذلك أن الجسم الإلهى للتحرك عنه أفضل من جميع الأجسام : إذ كان جسماً بسيطاً غير منفصل^(١) ، وكانت الحركة التى يتحركها ذاتية له ، وإن كان إنما يمكن فيها وحدها من بين سائر الحركات أن تكون متصلة أزلية ، وإنما يمكن أن تكون بهذه الحال من الحركات بحسب ما تبين^(٢) في مواضع أخرى ، الحركات الدورية قطع . وقول إنه إن كان جسماً فظاهر أنه طبعى ، لأن الأجسام الطبيعية أقدم وأفضل مما ليس كذلك . وإن كان طبعياً فهو أيضاً متحرك ، متى كان متحركاً فله في ذاته سبب الحركة الطبيعية من قبل أن جميع الحركات التى بالطبع إنما تكون بالاشتياق . وهذا السبب إن قال فيه أيضاً قائل إنه جسم ، خرج الأمر في الأجسام الإلهية إلى ما لانهاية له . وتبقى إذن أن يكون الشيء الذى يتوق إليه الجسم الإلهى جوهرًا ما ليس بجسم ولا متحرك ؛ وذلك أنه على هذا النحو قطع يكون مستغنياً عن شيء آخر ، إذ كان كل ما يتحرك حركة طبيعية فإنما يتحرك بالاشتياق إلى شيء . والإنسان [١٠٨ ب] إن تبين أن الحرك الأول هو غير متحرك من أن الذى يحرك ويتحرك هو مركب مما يتحرك ويحرك . وقد يجب...^(٣) يكون متى وجد واحد من الأشياء البسيطة التى اجتمع عنها هذا المركب بحال ما أن يكون الآخر أيضاً يحكى شباهاً ، وأعلى بهذا القول أنه متى كان أحدهما إنما يفارق الآخر بالقول^(٤) ، أن يكون الآخر إنما يفارقه بمثل مفارقة ذلك به ، أعلى بالقول . وإن كانت مفارقه إياه ليست بالقول قطع بل قد تبيهاً أيضاً مع ذلك أن يكون موجوداً دون الآخر كانت سبيل الآخر أيضاً تلك السبيل بينها . والشيء المتحرك ليس إنما يفارق الحرك بالقول قطع ، بل قد يوجد في أشياء كثيرة مفارقة له بالثبات ؛ وذلك أنه قد يوجد بعض الأشياء يتحرك عن شيء من غير أن يكون محركاً لشيء.

(١) فوقها : متصل .

(٢) فوقها : يتناه .

(٣) هنا خرم .

(٤) فوقها : يلد .

أصلاً فيجب إذن أن تُتَزَلَّ أوائل محرّك شيء من الأشياء من غير أن تكون متحركة .
فإن قال قائل : إن كل محرّك قائماً يحرك إذا يتحرك^(١) ، ولهذا السبب يجب أن يكون
المحرّك الأول يتحرك أيضاً — قلنا له إنه ليس يجوز أن يكون الذى يحركه خارجاً عنه ،
وذلك أنه يقع في البرم أن الذى هو الأول هو الذى يحرك ، ومتى كان متحركاً إما من خارج
، فلا يكون ذلك المحرك ، فيجب أن يكون هو محرّك نفسه وأن يكون ذاتي الحركة وأن
يكون هو أيضاً متحركاً عن نفسه . وقد يلزم أن نبحت كيف يمكن أن يكون ذاتي الحركة
وأن يكون هو محرّك نفسه ؛ وما يلتبس الوقوف عليه من ذلك يتبين على هذا الوجه . وقد
يلزم من ...^(٢) من يقول إن شيئاً ذاتياً يحركه أن يقول إما أن كلّ يتحرك عن كله حتى
يكون كله يحرك وهو من كله يتحرك في < لحظة >^(٣) واحدة معاً ، ويكون من حيث
يتحرك من هناك بينه يتحرك ، أو يقول : إن كله يتحرك من جزء ما فيه حتى يكون بالجزء
يحرك داخل في جملة للتحرّك ؛ أو يقول : إن كله محرّك وجزءه متحرك ؛ أو يقول : إن أجزاء
الكل إذا حركت بعضها بعضاً يعود أيضاً فيتحرّك عن الأشياء التى كانت متحركة منها ؛
أو يقول : إن جزءاً من الكل محرّك وجزءاً^(٤) آخر متحرك ؛ فإن هذا القسم أيضاً داخل فيما
يقال إنه ذاتي الحركة ، إذ كان قد يوجد له في ذاته شيء محرّك وشيء متحرك . فإن كانت
جهات الشيء الذاتي الحركة هذا مبلغ عددها ، فإن الجهة الأولى منها — وهى أن كل شيء
يتحرك من كله حتى إنه يحرك ويتحرك من جهة واحدة بينها — هى محال ؛ وذلك أن الحركة
التي بها يحرك المحرك بها بعينها يكون متحركاً ؛ وهذا ما لا يمكن . وذلك أنه : كيف يمكن في
الشيء — من حيث يحرك شيئاً من الأشياء حركة ما — أن يتحرك هو عنه تلك الحركة بينها
في حال واحدة ؟ وإلا كيف يمكن أن يكون شيء^(٥) ينقل شيئاً^(٦) ما منتقلاً وينتقل معاً ذلك
الانتقال بعينه الذى ينتقل به للانتقل أو يكون للفيد للصحة في حال ما من حيث هو مفيد
لها يصح تلك الصحة بينها في تلك الحال ، إلا على جهة التراض ؛ أو يكون الشيء للثمنى
يُنمى في تلك الحال متى هو فيها مُنمى من غير أن يسكون ذلك البهوى ورد من خارج أو

(١) فواتها : كان يتحرك .

(٢) خرم .

(٣) خرم .

(٤) من : جزء .

(٥) من : شيئاً .

(٦) من : شيء ... منتقل .

يكون العلم يعلم من التعلم تلك الأشياء التي يعلمه إياها بعينها ، على أن العلم والتعلم يكونان واحداً بالمدد ، وكذلك^(١) المحرك والمتحرك والتأني والتأني . وذلك أنه إن كان المحرك إنما يُحرك إذا كان موجوداً بالفعل ، والشئ الذي يتحرك إنما هو موجود بالقوة وغروجه إلى الفعل إنما يكون^(٢) بتوسط الحركة — فإيه^(٣) يرض أن يكون هو بعينه موجوداً بالقوة والفعل معاً . وذلك أن المحرك من حيث هو متحرك وقيل أن يكون التحريك بعد قد صار موجوداً له بالفعل ، يوجد متحركاً في تلك الحال بعينها ويكون أيضاً الإنسان من حيث يعلم يعلم لا من حيث يتعلم ، والشئ من حيث يسخن ويحرك في حال تسخينه يسخن ويتحرك لامن حيث يتحرك ويسخن ؛ فإذا كان ذلك مما لا يمكن فليس ممكناً أيضاً أن يكون كل الشئ محركاً كله بالنحو الذي ذكرناه ، ومثل ذلك بعينه يلزم قائلو لو قال في الشئ الذي حركته ذاتية إن الكل يتحرك من جزء واحد من أجزائه . وذلك أن الجزء الذي يحرك الكل هو أيضاً يحرك نفسه من قبيل أنه موجود أيضاً في الكل الذي يتحرك عنه ، ويكون أيضاً على هذه الجهة شيئاً واحداً بعينه في المدد : يحرك ويتحرك معاً بحركة واحدة بعينها . وكذلك يلزم أيضاً قائلو لو قال في الشئ الذي حركته ذاتية : إن الجزء يتحرك عن الكل — أن يكون أيضاً الجزء المتحرك يتحرك من نفسه . وذلك أن الجزء المتحرك موجود أيضاً في الكل المتحرك الذي عنه تحرك . ومثل ذلك بعينه يلزم قائلو إن قال إن أجزاء الكل تعود فيتحرك بعضها عن بعض تلك الحركة بعينها ، وذلك أنه يلزم بحسب هذا الرأي أيضاً أن يكون كل واحد من أجزاء الكل يحرك نفسه إن كان لا كثير فرق بين الشئ الذي يحرك بتوسط ما وبين الشئ الذي يحرك بغير متوسط ، وهو الذي إذا حرك حرك نفسه ؛ وكان كل واحد من الأجزاء يعود فيحرك الجزء الذي عنه تحرك حتى يكون كل واحد من هذه الأجزاء يحرك نفسه بتوسط ما . ففني إذاً أن يكون الشئ الثاني الحركة على هذه الجهة فقط يمكن أن يوجد وهي <أن يكون>^(٤) واحد^(٥) من أجزائه متحركاً فقط غير متحرك ويكون الجزء الآخر متحركاً عن الآخر والحرك هذا...^(٦) [١٠٩] فيلزم إذن من ذلك أن يكون المحرك الأول ، وهو واحد من الأشياء الذاتية الحركة ، غير متحرك...^(٧) كلما يتحرك بتحريك ما من

(١) ص : فذلك . (٢) فوقها : هو . (٣) خرم . (٤) ص : واحداً .

الأجزاء التي وُصِفَتْ من قِبَل الحيوانات وهي بحسب ما يظهر من أمرهم من الأشياء التي حركتها ذاتية ؛ فإن مثل هذه الحركة فيها إما هو لها من خارج إن كانت إنما تتحرك هذا الضرب من الحركة بالشوق إلى شيء أو الهرب من شيء ثلاثا يكون واحد منها على الإطلاق ذاتي الحركة إن كانت أسباب الحركة على القصد الأول غير موجودة في نفس ذاتها . فإذا كان الحرك للجسم الإلهي هو بهذه الحال فقد يلزم من الاضطرار أن يكون أزليا ، إذ كان أفضل من جميع الموجودات وكان الأزلي أفضل كثيرا من غير الأزلي . وذلك أن الشيء الذي ليس بموجود ليس يمكن أن يكون موصوفا بالفضيلة . وقد تبين أن الجسم الإلهي أزلي عما قد وقع الإقرار به من أن الحركة للتصلة هي واحدة بالحقيقة ، وأنها مع اتصالها متساوية ، إذ كان قد تبين في مواضع أخر^(١) أن حركة الجسم الآلي هي بهذه الحال حتى تكون واحدة بالحقيقة . إلا أنه ما كان يجوز أن تكون الحركة واحدة بهذه الحال لو لم يكن الحرك واحدا في العدد وبنزلة المتحرك عن الشيء الذي عنه يتحرك هذا الضرب من الحركة ؛ وذلك أنه لو لم يكن المتحرك شيئا واحدا^(٢) بالعدد ، لم تكن الحركة حينئذ تبقى واحدة ومتصلة ، بل كانت تشتت^(٣) لاختلاف الأشياء المتحركة . وكذلك يلزم متى كان الحرك كثيرا لا واحدا لأنه إن كان المتحرك واحدا والحرك ليس بواحد^(٤) ، فإن الحركة على هذه الجهة أيضا لا تكون حينئذ واحدة ومتصلة بل كثيرة^(٥) مشتتة^(٦) ، إذ كان التلازم والاتصال يتشتان لاختلاف الأشياء المتحركة . فالحرك إذن للجسم الإلهي هو واحد في العدد . فإن كان إنما يحرك حركة أزلية لأنه واحد بالعدد ، فقد يلزم من الاضطرار أن يكون هو أيضا أزليا ، وذلك أنه إنما كان الحرك للحركة الأزلية حينئذ غير موجود لو كان المتحرك بالحركة الأزلية يوجد متحركا بها في حال قده ، بل ينبغي أن يفهم من خارج ؛ بل لو كان غير موجود لما كانت حركة الجسم الإلهي حينئذ تلبث واحدة متصلة . وذلك أن الحركة التي كانت تحدث عن الحرك الآخر بعد فساد الحرك الأول ما كانت تكون حينئذ متصلة بالتي قبلها ، قد يلزم من الاضطرار — مع وضوح الأمر في أن الحرك للحركة التي بهذه الحال أزلي* — أن يكون متقدما لجميع الأشياء

(١) راجع قبل ص ٣ .

(٢) فوقها : بينه .

(٣) فوقها : تطلع .

(٤) س : كثير .

(٥) فوقها : كذلك .

(٦) فوقها : مختلفة .

للتشوقة للمشوقة، وأن يكون محركاً على هذه الجهة^(١) إذ كانت الحركة المتقدمة لجميع الحركات هي الحركة الدورية التي للجسم الإلهي، وكان واجباً أيضاً أن تكون هي أولى الحركات للتحرك عن المحرك الأول. فيجب إذاً أن يكون هذا^(٢) هو المحرك لسائر الأشياء الأخر التي تتحرك وتكون بالطبع، — إذ كان الجسم الإلهي وحركته الدورية هما السبب الأول في تكون الموجودات، وأن تكون متحركة بالطبع التي يخصها، وكان المحرك الأول هو مبدأ وسبب هذه الحركة الأزلية التي لهذه الأشياء أعنى أزلية المحرك الأول. وللتحرك الأول هو سبب لأولية جميع^(٣) العالم أيضاً. فالمحرك الأول إذن هو من جميع الجهات غير متحرك أصلاً، وذلك أنه ليس يتحرك بوجه من الوجوه <ولا بطريق العرض أيضاً من قبل أنه جوهر غير جسم مجرد مفرد بنفسه وصورة ما مفارقة للهوى من جميع الجهات. وذلك أن ما كان من الأشياء غير جسم مثل الأنواع أو الملكات أو الافعالات^(٤) فقد تتحرك بالعرض في حال حركة غيره، لأنه قد يلزم ضرورة أن يتحرك عند^(٥) حركة الأشياء التي فيها. ولما كان غير متحرك بوجه من الوجوه، صار سبب الحركة الواحدة البسيطة التي لتلك الشيء المتحرك نحوه، وذلك أن الاقتداء بذلك البسيط هو أيضاً واحد بسيط. فاما التحرك الأول عن هذا المحرك فإنه يحرك بمحركته الذاتية له جميع الأشياء التي تتلوه مما إذ كان الجسم الإلهي هو السبب في أن تتحرك الأشياء للتحركة عنه التي لها بذاتها حركة أخرى دورية تتحرك بها الحركة المختلفة الموجودة لأكثر الأجسام الأزلية الإلهية التالية لكثرة الكواكب الثابتة التي هي أول التحركات. وإضافتها^(٦) المختلفة التي لها إلى الأجسام الهولانية التي في الكون هي سبب استحالتها وتغيرها بحسب ما يمكن من ذلك فيها. وهذه الأشياء تشترك في الترتيب وفي أزلية الاستحالة التي تكون لبعضها إلى بعض التي بهذه الحال. ولتلك ليس ينبغي أن يُتَعَوَّفَ أصلاً على العالم أن يكون عساه أن يفسد، وكان إنما اقتناء البنيات والقوام من مبادئ هذه^(٧) <حالها> وذلك أنه قد يلزم ويتصل بعدم فساد الجسم الإلهي وبحركته الدورية

(١) في هامش الأصل : « يعني بهذه الجهة : أي على أنه متحرك » .

(٢) بهامش الأصل : « يعني الجسم الإلهي » . (٣) فوقهما : « لأزلية كل » .

(٤) تحتها كلمة غير مقروءة بوضوح هي : الأساليب ؛ ففصلنا التي فوقها .

(٥) فوقها : في حال . (٦) فوقها : وسببها . (٧) خرم .

الجارية على اتصال باختلافها أزلية الأجسام الهولانية التي في الكون^(١) ، وذلك أنه قد يبنى أن يكون الجسم المتحرك دَوْرًا شئ ما في الوسط ليتحرك حواليه ، لأن كل ما كان متحركاً في المكان فهو محتاج إلى شئ ما كن تكون حركته إمامنه [١٠٩ ب] وإما حواليه .

ومما يجرى^(٢) هذا الجرى الأرض : فإنها جسم ساكن ثابت في < الوضع >^(٣) من قبل أنه غير ممكن أن تكون الأزلية مو < جودة > في المدد ؛ وإنما يمكن أن تكون الأزلية في النوع فقط محفوظة بالجسم الذي هو كالطبيعة لجميع الأجسام الخالية من < تأثير >^(٤) للتضادات بتوسط الأشياء المتحركة حوالى الأرض دَوْرًا . ولما كانت الأزلية فيها تجرى على هذا الوجه ، لزم من الاضطراب في كل واحد من الأجسام الأخر التي فيها وإليها تكون استحالة الأرض بسبب التضاد^(٥) أن يبقى أزلياً على ذلك المثال ، وذلك أنه إن كان كل ما يتكون إذا ما تكون شيئاً ما صار ذا كَيْث ، فقد يلزم من الاضطراب أن تكون الأشياء التي تكون عنها لاثة أيضاً ؛ ومتى كانت هذه الأشياء لاثة حافظة لتلك النظام بعينه ، فإنه يتبع ذلك أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الأخر لاثياً ؛ وكذلك أيضاً تكون استحالة هذه الأشياء بعضها إلى بعض تجرى على نظام وترتيب^(٦) . فإن كان الجسم الحيوانى الإلهى يسوس الأمور ويدبرها هذا الضرب من السياسة والتدبير ففعله ذلك إنما هو بحركته^(٧) الباقية على الحال التي تقدم وصفها . فإن كان الحرك للجسم الإلهى بهذه الحال ، فيجب أن يكون جوهرًا ، وذلك أنه غير ممكن أن يكون الشئ المتقدم قبل الجوهر لا جوهر ؛ والحرك للجسم الإلهى متقدم لجميع الموجودات : أما للأشياء الكائنة العاسدة فيالزمان ، وأما للجسم الإلهى فيالرتبة^(٨) لا بالزمان بمنزلة الأشياء الموجودة معاً ، أعنى العلة والمعلول . وهو أيضاً جوهر بسيط : وذلك أن البسيط من جميع الجهات أقدم من المركب ، وهذه حال الجوهر الذى نحن بسبيله^(٩) . وقد كان نبيين أيضاً أنه ليس بجسم وأنه غير متحرك ، وأنه

(١) فوقها : النوع .

(٢) فوقها : هذه حاله .

(٣) فوقها : به ؛ أى : التضادية .

(٤) فوقها : في حاشى الأصل : القاتية .

(٥) فوقها : في وصفه .

(٦) خرم .

(٧) فوقها : ورتبة .

(٨) فوقها : فيالروية .

أيضاً أزلنى إذ كان فلا ما مجرداً من القوة . وذلك أنه إن كانت الجواهر أقدم من جميع الوجودات وكان جميع الوجودات للتكون فاسدة ومتى كان جميعها فاسداً وجب لذلك أن تكون الحركة أيضاً كائنة فاسدة ، وذلك ما لا يمكن . وذلك أنه يجب من الاضطرار في الحركة أن تكون أزلية ، لأنه إن أنزل منزلاً أن الحركة متكونة ولأن الحركة هي استحالة التحرك بما هو متحرك — فإني أقول : إن هذا التحرك إما أن يكون كان أزلياً ثم ابتدا في هذا الوقت بالحركة بعد أن قد كان قبل ذلك غير متحرك ، وإما لأنه لم يكن كان موجوداً في بدء الأمر بعد ذلك ، ولذلك كان غير متحرك . وأى هذين أنزل منزلاً فإنه يلزم أن تكون الحركة موجودة قبل كون الحركة ، وهو أمرٌ متى كان غير ممكن كان الأصل للوضع له الذى لزمه عنه أيضاً ذلك غير ممكن : وهو أن الحركة غير متكونة . وذلك أنه إن كان التحرك متكوناً ، فظاهر أنه قد تقدم كونه . وعلى هذا الوجه تكون الحركة متكونة لأن كل تكونٍ إنما يكون بحركة ، ويلزم من ذلك أن تكون الحركة قد كانت موجودة قبل أن تكون موجودة ، وأن يكون الأمر للزمع بالابتداء بالحركة محتاجاً إلى الحركة . فإن قال قائل : إن للتحرك أزلى ، إلا أنه قد كان أولاً زماناً بلا نهاية غير متحرك ثم ابتدا بالحركة الآن — كان قوله ذلك أولاً يجرى مجرى الأقاويل المتقدمة التى لا محصل لها ولا فائدة فيها . وذلك أنه : كيف يتبها لأحد أن يزى السبب الواجب في أنه إنما ابتدا الآن بالحركة بعد أن كان ما كننا زماناً غير متناه ؟

فإن القول بأنه قد كان التحرك موجوداً ، إلا أنه مكث زماناً غير متناه لم يتحرك — مما لا وجه له ^(١) ، لأنه إن كان فيما تقدم غير متحرك ، وإنما ابتدا بالحركة في هذا الوقت ، فقد ينفي أن يكون الحرك له إما كان فيما تقدم غير موجود ثم وجد في هذا الوقت ، أو تكون النسبة التى له بإضافته إلى التحرك لم تكن كانت موجودة له وإنما صارت له في هذا الوقت . فإنه متى أنزل منزلاً واحد من هذه الأشياء فقد استعمل ^(٢) الحركة في طريقه . وذلك أنه إن كان موجوداً إلا أنه بعد غير متحرك فإنه يحتاج الآن في آن < كونه > متحركاً إلى حركة أيضاً ؛ ويلزم أيضاً على هذا الوجه أن تكون الحركة موجودة قبل تكونها ، وذلك

(١) فوقها : 'بمياً به .

(٢) فوقها : حد .

أنه قد يحتاج في كون الحركة إلى الحركة . وأيضاً فإنه ليس يمكن أن يكون « متى » ما لم يكن زمان ، وذلك أن قول القائل : إنه قد تهيأ أن يكون متى لم يكن زمان — مساو لقوله : إنه قد كان زمان في حال ما لم يكن زمان ، إذ كانت لقطعة « متى » ، دالة على الزمان . وليس يمكن أن يكون زماناً الحركة فيه غير موجودة إن كان الزمان إما مقداراً^(١) للحركة أو عدداً^(٢) لها بحسب ما قد تبين في القول في الزمان . وأيضاً فإنه إن كان الآن ابتداء الزمان ونهايته ، وكان غير ممكن أن يكون الآن إلا بعد أن يتقدمه زمانٌ ويتلوه زمانٌ ، وكان لنا دائماً في الحال الحاضرة وفي كل وقت أن نأخذ الآن موجوداً ، وجب في كل آن يؤخذ أن يكون قبله دائماً زمان وبهذه زمان ، ولزم على هذه الجهة أن يكون الزمان غير كائن ولا فاسد . فإذا كان الأمر جارياً في الزمان على ما وصفنا فقد يلزم من الاضطرار أن تكون أيضاً الحركة التي وجود الزمان تابع لها على أي الأحوال^(٣) ، كان ، غير كائنة ولا فاسدة . فينبغي إذن أن يكون المتحرك بالحركة الأزلية المتصلة^(٤) جوهرًا غير فاسد . وإن كان ذلك كذلك ، فقد يلزم أن تكون هذه حال المحرك له بحسب ما قيل فيما تقدم . وإنما يكونان كذلك إذا كاد < ^(٥) > [١١٠] وذلك أنه إن كان بهذا الوجه توجد أزلية الحركة وهو أن يكون ذلك متحركاً وهذا محركاً ، فن الاضطرار أن يكون جوهر < ^(٥) > دائماً أما ذلك فبأن يتحرك وأما هذا فبأن يتحرك . وذلك أنه ما كانت الحركة لتكون أزلية لو كان في وقت من الأوقات ذلك محركاً وهذا يتحرك بالقوة . فكأن أن الوجود لها إنما هو أن يكون أحدهما محركاً والآخر متحركاً فعلى مثل هذه الحال يجب أن يكونا الدهر كله . فالحرك للحركة الأزلية إذن هو من الاضطرار جوهر أزلي . وهذا الضرب من الفعل يوجد دائماً يحرك ويفير ذلك المتحرك نحوه . فهو إذن صورة ما مجردة مفردة ليس بمجسم أزلي غير فاسد ، يفعل دائماً فعله الخاص به . وذلك أن المحرك للحركة الأولى على هذه الجهة يوجد كاملاً في جميع الأحوال ، ويكون نوعاً عامداً لجميع الحركات ، وأفضل من جميع الموجودات ، ويكون الجسم الإلهي إنما يتحرك حركته الطبيعية التي تخصه في ذاته بتشوقه إلى ذلك المحرك وتوقّانه إلى الاقتداء به ، وبهذه

(١) م : مقدار . (٢) م : عدد .

(٣) هنا حرم لم يبق منه غير : الأحوال . (٤) فوقها : طبيعة .

(٥) خرم .

الحركة يكون مقتدياً بذلك الجوهر الذى ليس بمتحرك ، وذلك أن أزلية الحركة التريزية في الجسم الإلهى وتلاؤمها وثباتها على حال واحدة بينهما مشبهة بمدة حياة ذاك وبقائه . وذلك أنه لما لم يكن ممكناً أن يكون جسمٌ ماطيسى غير متحرك ، فكانت هذه حالة الجسم الإلهى تشبه تساوى حركته الطبيعية وتلاؤمها لعدم الحركة في ذلك الاقتداء به فإذا تصور الجسم الإلهى بالعقل المتحرك الذى هذه حاله واشتاق إلى الاقتداء به وحصل من ذلك بحركته الطبيعية حسب ما في طاقته من قبوله منه — أمكن بهذا الضرب من السياسة أن يكون اقتداؤه بالحرك إذا يتحرك بالحرك ثابتاً على حال واحد وأن يفعل مع ذلك أضالاه الذاتية له . ولذلك إذا تحرك الجسم الذى هو أعلى من جميع الأجسام الإلهية والمحيط بسائرهما الحركة^(١) الشوقية حركاً في حال تحركه جميع تلك الأجسام الأخر أيضاً معاً . وكل واحد من هذه فهو أيضاً يتصور الحرك الأول بالقل ، ويتحرك حركة مادورية تحصى في ذاته تقابل حركته . وذلك أن الأمر في جميعها يجب أن يكون جارياً على هذه الحال إذ كانت حركتها حركة أزلية متصلة متساوية^(٢) . وكذلك يجرى الأمر أيضاً في الأجسام الكائنة الفاسدة : فإن ثباتها وبقاها إنما يكون أزلياً في النوع لللائم لأزلية تلك^(٣) في العدد . وذلك أنه لم يكن ممكناً في تلك^(٤) أن تكون أزلية في العدد ولم يكن كذلك في النوع ، ولا كان ممكناً في هذه أيضاً أن تكون أزلية في النوع دون أزلية تلك التى في العدد ، وحركتها الدورية للتصلة الجارية هذا^(٥) الجرى . وذلك أن صنعة هذا الكل واللطف الطبيعى الذى جعله الخالق فيه ما عليه أجزاؤه بعضها عند بعض من الاتفاق والتلاؤم والتهوؤ بحسب نسبتها إلى الكل هى على حال من النظام والالتزام متى أخطرت بياك أن واحداً منها قد ارتفع فها لم يمكن في واحد من الأشياء الباقية أن يبقى ثابتاً على حاله . وذلك أن الأشياء الأزلية الإلهية الموجودة لها في ذاتها جميع ما كانت محتاجة إليه في أفعالها الذاتية ، قد يلزم من الاضطرار أن يفعل أفعالها التى تخصها . ولذلك لا حيل أصلاً لمن ينزل على طريق الوضع^(٦) أن شيئاً من تلك

(١) فوقها : ذات الجين .

(٢) فوقها : متلاعة .

(٣) بهامش الأصل : بين الإلهية .

(٤) بهامش الأصل : بين الأجسام الإلهية .

(٥) س : هذه .

(٦) الوضع : الاقتراض أو الاصطلاح على شىء .

قد فسد ، أن يقول في هذه إنها لم تفسد . وذلك أن الذي يُنزل أن ليس شيء من تلك موجوداً بمنزلة من يُنزل على طريق الوضع أن أفعال تلك الأشياء التي طبيعته هذه تابعة لها معلومة ؛ وذلك مساوٍ القول لمن^(١) يفترض على طريق الوضع أنه ليس واحد من هذه الأشياء أزلياً . ولما كان هذا الوضع عمتماً — وذلك أنه من الممتع أن ينزل على طريق الوضع أن الأول ليس بأزلي — وجب أيضاً أن يكون الوضع الذي يبطل واحداً من هذه الأشياء — أعني التي تتبع اضطراباً أفعال تلك الأشياء الأزلية — محالاً غير ممكن . إذ كان شيئاً أن يكون الوضع من الأشياء الممكنة ، والأسر لازم عن ذلك الوضع من الأمور للمنتمة ؛ ولذلك لا ينبغي أن نعتقد في تحريك كرة الكواكب الثابتة لأكثر للتجربة أنه قسر . ولا في هذه أيضاً أنها غير طالة بما يجري في الأجسام التي قلنا : من الكون والفساد والاستحالة . وخليق ألا يكون القول بكثرة المحركين للجسم الإلهي وإن كنا قد نعترف بأن لكل واحد من الأكرمحرك ومتشوقاً يخصه — قولاً صواباً ، وذلك أنه إن كانت الأسباب الحركة كثيرة وجب أن يكون بعضها إنما يخالف بعضاً في النوع ، إذ ليس يتبهاً أن تكون متفقة فيه . وذلك أن التفقة في النوع إنما يكتسبها اختلاف الهيولى . فإذا فارقت الهيولى صارت شيئاً واحداً . والملة الأولى غير ذات مادة : فإن كان اختلافها إنما هو في النوع فليست إذن جواهر^(٢) أول بسيطة . وذلك أن اختلافها في النوع يكون إذا ما أضيف إلى ما يم جسيماً فصولاً ما . وعلى هذه الجهة تكون مركبة إذ كان الأمر العام لجميعها قد قبل زيادة ما أو يكون اختلافها في النوع إنما هو من جهة التقدم والتأخر والزيادة والنقصان وذلك بمشاركة ضد من الأضداد ؛ إذ كان الأزيد والأقص في كل واحد من الأجسام إنما يكون ذلك مشاركة ضد من الأضداد ، إلا أنه ليس واحد من هذه الأشياء مركباً إذ كانت أوائل ؛ ولا يوجد أيضاً للطبيعة التي تجري هذا الجري شيء مضاد . وقد تبين [١١٠ ب] أن أرسطوطاليس يرى هذا الرأي أيضاً من الأقاويل التي اقتضتها في القالة الأخيرة^(٣) من « السماع الطبيعي » .

قال : فتي كانت الحركة أزلية ، فإن الحرك الأول إن كان واحداً فهو أيضاً أزلي ، وإن

(١) س : مضب .

(٢) فوقها : جوهراً .

(٣) س : الأخير .

كان الحرك كثيراً فالأشياء الأزلية أيضاً كثيرة؛ وقد ينبغي أن يظن أن الحرك الأول واحد لا كثير وأنها متناهية لا < غير متناهية ^(١) > هية، وذلك أنه لما كانت الأشياء التي تعرض أشياء واحدة بأعيانها دائماً، فإن الأولى والأحب أن يرى < كيف ^(٢) > ينبغي أن يكون الشيء للتناهي في الأمور التي بالطبع أولى بالفضيل إن كان ذلك ممكناً عما ليس متناه. وقد يكتفى بأن يكون ذلك الواحد الأزل الذي هو أقدم من جميع الأشياء غير المتحرك مبدئاً لحركة سائر الأشياء، وأن يكون سبب الحركة الأزلية واحداً أيضاً.

قال الإسكندر: وقد نجد أرسطوطاليس فيما يتلوه قد أتى على هذا القول ببرهان. وذلك أنه يقول: وقد تبين مما أقول أنه يلزم من الاضطراب أن يكون الحرك الأول شيئاً واحداً أزلياً، وذلك أنه قد تبين أنه يجب ضرورة أن تكون الحركة سرمدية؛ ومتى كانت سرمدية فقد يلزم ضرورة أن تكون متصلة، لأن السرمدية هي متصلة. وأما التي تكون شيئاً بعد شيء فليست متصلة. إلا أنها، وإن كانت متصلة، فهي واحدة بإضافتها إلى الواحد الحرك والواحد للمتحرك.

قال الإسكندر: فإن كان الحرك من طريق ما هو مقشوق واحداً ^(٣) فإن جميع الجسم الإلهي المتحرك حركة دورية متصلة متساوية ليس إنما يتحرك بهذه الأشياء ^(٤) فليكن السبب في ذلك هو العناية بالأشياء التي دون فلك القمر باختيارها لتلك وتهيؤها له. وذلك أنه على هذا الوجه يكون من شأن الشيء الذي تكون حركة الأجسام حواله ^(٥) دوراً بأن يبقى أزلياً في النوع، إذ كان قد يمكن صور المحركين كثيرة في العدد، ويكون بعضها إنما يخالف بعضاً في النوع خلافاً ليس بالمباين كل المباينة، لكنه بالتقدم في الجوهرية والشرف كما بين ذلك أرسطوطاليس في كتابه « فيا بعد الطبيعة »، إذ كان لاشئ أصلاً يتقدم هذه الجواهر. وقد يوجد، فيما بين هذه الجواهر بأعيانها التي هي أعلى وأشرف من سائر الجواهر الآخر، اختلاف في زيادة بعضها على بعض في الشرف وتقدم بعضها بعضاً فيه؛ وخلق أن يكون ليس كل ما هو أحسن من شيء فإما هو كذلك بمشاركة الشيء للضاد له، فإن

(١) خرم (٢) من: واحد.

(٣) في هامش الأصل، « أي شيء، يسي شيئاً » (ما، لاشئاً ذاتاً)

(٤) من: دور

لهيب النار إن كان أقل حرارة من الحديد المَحْتَق فليس إنما هو كذلك بمجازة البرودة إياه ، ولا الجسم أيضا هو أقل خصبا إنما هو كذلك لا محالة بمشاركة ملكة ما رويته^(١) إياه .
 فَيُنْزَلُ أن أشرف هذه الأشياء وأولاهما^(٢) بأن يصكون ، هو أولا المحرك لكرة فلك الكواكب الثابتة ، وأن بسببها^(٣) يحرك أيضا الأشياء المتحركة عنها ، ثم التالى له المحرك للكرة الثابتة ، والثالث بعده المحرك للكرة الثالثة ، كذلك يجرى الأمر فى سائر الأشياء الأخر ليكون سبب الاختلاف الموجود^(٤) بين بعض الأكر وبعض من أبطأ حركتها الدورية وسرعتها إنما هو لاختلاف الأسباب المحركة . وقد وصفنا الحال فى هذا الاختلاف فيما تقدم من قولنا . فأما الاختلاف بين الأشياء التى ليست أجساما فليس ذلك من قبل جسم ما كما ظن كثير من الناس . وذلك أنه ليس يحق أن يقال^(٥) إن ما ليس بجسم لا يختلف ما ليس بجسم ، لأنه غير جسم من قبل أن طبيعة الأشياء التى ليست أجساما ليست واحدة كما قد نجد الأمر جاريا عليه فى طبيعة الأجسام . والدليل على ذلك الأجناس التى فى مقول الجوهر . وقد ينبى لنا أن نعتقد فى جميع الأكر أنها ذوات أغس ، وأن كل واحدة منها لها أغس تخصها ، وأنها إنما تتحرك حركتها الطبيعية بالاشتياق الذى يخصها فى طبيعتها ؛ وذلك أن طبيعة هذه الأشياء هى النفس إذ كانت صورة الجسم الإلهى أكل الصور وكانت أغس الأجسام الإلهية غير محتاجة أصلا فى الأفعال التى تصدر عنها إلى الأجسام الإلهية^(٦) المختلفة . فالمحرك الأول ، وهو المتصور^(٧) بالعقل المتشوق ، إنما يحرك الشيء المتحرك نحوه من حيث هو متصور بالعقل ، كما يحرك العاشقُ للعشوق من غير أن يتحرك هو ؛ إذ كان ليس بجسم ، وكان مجردا من المنصر ، مفارقا له من جميع الجهات . وذلك أنه إن كان للعشوق هو سبب حركة العاشق ، فإن الشيء الذى ذاته متشوقة^(٨) هو يحرك ذاته ، والشيء الذى ذاته متشوقة هو الشيء الذى هو غير^(٩) . وهذه الحال بعينها حال ذلك الشيء . فيجب إذاً أن يكون يحرك ذاته إن كان قد يمكنه أن يعقل

(١) فوقها : مقومة (٢) فوقها : وأحفظها . (٣) فوقها : توسطها .

(٤) س : للوجودة . (٥) س : ليس يحق أن يقال إن ما ليس يحق أن يقال أن ليس بجسم ...

(٦) فوقها : الآلية . (٧) فوقها المقول (٨) فوقها : لتشوق

(٩) فى هامش الأصل : فى المحرك الأول .

ذاته ويعلمها . وهذا المحرك فليس إنما هو سبب قطع بحركة الجسم الإلهي اللائم له والكمال الذي يخصه ، بل هو أيضاً سبب للناس في سكنى الأرض . والسعادة العظمى المشتمة على جميع الحماد إنما هو كون ذلك الشيء بالعقل ، إذ كان الكمال الحقيقي للناس إنما هو في النظر الفلسفي بحسب ما قد تبين في مواضع آخر . وذلك أن مبدأ النظر وفاعلته هو التصور بالعقل للأشياء الإلهية . وذلك أن جميع الأشياء التي تشترك في النظر إنما يصير لها الكمال اللائم لها وهو الذي يصفه الإنسان بأنه كمال بالحقيقة من قِبَل الأفعال الصادرة عن [١١١] هذه الأشياء^(١) ومن قِبَل الشيء العقول ، لأنه ولا واحد من الأشياء التي عدت بالتصور بالعقل يكون قابلاً للخيرات التي هي خيرات^(٢) بالحقيقة وعلى الإطلاق ، إذ كان الكمال الحقيقي إنما هو موجود في هذه الأشياء^(٣) . فإذا كان المحرك الأول جوهرًا أزليًا غير متحرك وغير جسم وأفضل من جميع الموجودات ، وكان هو المحرك للحركة الأولى الأزلية — فإن المحرك لهذه الحركة إنما صار متحركاً بها من طريق ما هو متصور بالعقل لتلك الشيء الذي هو بالحقيقة وبالعقل معقول^١ . فإن المقول بالفعل هو بعبته عقل^٢ بالعقل من قِبَل أن التصور بالعقل إنما يكون بأحد الشيء المقول والذي إذا أخذ وعُقل في حال تصور وتَشَبُّه به فصار هو عند ذلك بعبته . ولذلك يقال إن للتصور بالعقل في حال تصوره بالعقل فيما يعقل ذاته ، لأنه يصير في تلك الحال هو هو بعبته . فالتحرك الأول أيضاً هو بالحقيقة والفعل متصور بالعقل . ومتى وصف بأنه بالحقيقة والفعل ، كان موجوداً كذلك . وذلك أنه عقل أفضل من المقول ، والشيء المقول بالعقل هو العقل ، إذ كان هو بعبته العقل الذي بالفعل ، أعني بذلك أن العقل في حال ما يعقل هو المقول بعبته ، ويكون حينئذ العقل من قبل الشيء المقول عاقلاً بالفعل إذا كان العقل الذي بالفعل بإضافته إلى المقول الذي بالفعل هو بعبته العقل الذي يحدث عن الفعل . فأما الأشياء للمقولة التي الوجود لها إنما هو مع المادة فليس واحد منها على الإطلاق في طبعه الذي يخصه مقولاً بالفعل ، لكنه إذا صار مقولاً وفارق ما هو مقول^٣ المادة التي الوجود له معها ، حينئذ يكون عقلاً ومقولاً بالفعل . فذلك لما لم يكن على الإطلاق عقلاً ، ولا هو أيضاً ذلك الشيء الذي يعقله بعبته — صار في حال ما يعقل هو

(١) هنا هامش لم يعرف لتزق الورقة (٢) يتعنى معنى الكلمة في المخطوطة .

(٣) في هامش الأصل : معنى الأشياء تصور بالفعل .

والعقل شيئاً واحداً بعينه . فالصورة^(١) للفارقة للمادة والقوة مفارقة تامة إذ كانت مقبولة بطبيعتها الخاص بها ، فهي لذلك موجودة دائماً بالعقل فليوصف بأنها عقل في ذاتها لا من قبل أن شيئاً آخر سواها يعقلها^(٢) ، لكن من قبل أن لها بذاتها أن تكون عقلاً بالعقل . ولأن العقل الذى هو بالعقل إنما يكون كذلك من جهة ما يعقل . فلتكن الصورة التى نجري هذا الجرى ، وهى دائماً بالعقل ، هو العقل . ولما كانت الجواهر الفاضلة إنما توجد فى الأشياء الفاضلة فلنذكر أن فعل هذا العقل أعنى تصوره بالعقل إنما هو لشيء الذى هو أفضل من جميع الموجودات . والعقل الأول أفضل من جميع الأشياء الموجودة . فيجب إذن — لأنه يعقل ذاته — أن يكون مقوله أفضل من جميع الموجودات ، وذلك أنه انتقل إلى مقول غير ذاته — ثم من ذلك أمر شنيع : وهو أن انتقاله يكون مع حركة ما .

وليس الشيء الذى يتصور بالعقل أشياء كثيرة هو الفاضل ، لكن الذى يتصور بالعقل أشياء فاضلة تصوراً متصلاً هو كذلك . فيجب إذن أن يكون العقل إنما يعقل دائماً ذاته ، وذلك على هذه الجهة يكون بسيطاً غير متحرك جاقياً على حال واحدة الزمان كله . والعقل الأفضل إنما هو للشيء الأفضل الذى فعله جارٍ على الاتصال . فالعقل إذن الذى هو بالعقل وعلى الإطلاق مقول هو واحد بعينه فى العدد ، إذ كان الأولى والأوجب فى فعل ذلك الشيء الذى هو أفضل الأشياء وأشرها كلها أن يكون عقلاً مجرداً من القوة والحركة أصلاً ، وأن يكون فى الشيء الذى هو أفضل من جميع الموجودات ، وذلك أن التصور بالعقل على التحقيق والافراز والتجزئة والتحديد هو — كما قال أرسطوطالس — أولى بأن يكون لذلك الشيء الذى هو فاضل فى نفسه . فإن الشيء الأفضل أولى بأن يكون للشيء الأفضل من قبل أن الأشياء التى فيها العقل والمقول موجودان بالقوة متى أخذ كل واحد منهما على أنه بالقوة دون العقل ، فإيهما يكونان مختلفين مابيننا أحدهما الآخر ، أعنى العقل والمقول . وإذا انتقل كل واحد منهما من القوة إلى الفعل صارا جميعاً شيئاً واحداً من قبل التشابه الذى بينهما . لأنها يكونان بالعقل الشيء المقول بعينه ، إذ كان العقل إنما هو صورة الشيء المقول مجرداً من الهيولى بعينها . وفى هذه الحال يكون العقل والمقول شيئاً واحداً بعينه من قبل أنه إذا عقل تشبه بالشيء المقول . فأما

(١) كذا فى هامش الأصل : فانه صورة ... لكن مادة و .. (٢) فوقها : تصورها .

الأشياء التي العقل فيها موجودٌ بالفعل — وهذه حال العقل الإلهي — فإن العاقل والمقول هما دائماً مما بمنزلة شيء واحد . وإن كان العقل الذي بالفعل هو المقول بعينه ، والعقل الإلهي هو موجود بهذه الحال دائماً فإما أن العقل الذي بالفعل هو المقول شيء واحد بعينه ، ولذلك صار يعقل نفسه ، فذلك شيء يم كل عقل بمنزلة المهيولى ولا سيما العقل الإلهي فإنه في حال ما هو معقول على الحقيقة هو عاقل على الحقيقة ، والمقول بالحقيقة هو الجوهر البسيط المجرد من المهيولى . وهذه حال العقل الإلهي : إذ كان هو الصورة للفارقة للمادة . ولما كان عقلاً بالحقيقة ومعقولاً بالحقيقة ، وجب من ذلك أن يكون عقلاً لذاته ومعقولاً لها . وكل ما ما وصف من الأشياء بأنه عقل بالحقيقة فإنه عند ذلك صير هو نفسه معقولاً بالحقيقة . وذلك أن كل واحد من هذين لما كان في طبيعه [١١١ ب] الخاص موجوداً بالفعل محضاً ، صار له بالواجب في نفس طبيعه أن يكون إنما يعقل ذاته فقط من > حيث ^(١) كونه < بالفعل ليس يفعل شيئاً من الأشياء التي ليست بطبيعتها الخاص بها معقولة ، لأن الشيء الأفضل هو واحد منهما والشيء الذي هو عاقل بذاته فقط هو الصورة المجردة من المادة ، أعنى العقل الإلهي . وذلك أنه قبيح بنا أن نقول في العقل الإلهي الذي هو أشرف من جميع الموجودات إنه يعقل أي شيء اتفق بأى الأحوال كان . كما أنه قبيح بنا أن نقول فيه أيضاً إنه لا يعقل بعض الأشياء ولا يلها . وذلك أن بعض الأشياء ليس إنما لا يليق به أن لا يعقله بل أن لا يراه أيضاً . وذلك أنه إن كان الذي يعقل شيئاً واحداً بعينه فكيف لا يكون قبيحاً أن نقول في العقل الإلهي والجوهر الإلهي الذي هو أشرف من جميع الأشياء إنه يتشبه بالأشياء الخسيسة ! فيجب إذن أن يكون إنما يتصور بالعقل وذلك الشيء الإلهي الذي هو أفضل من جميع الموجودات من غير أن يُنتقل في حال من الأحوال إلى تصور شيء سواه وذلك أنه متى انتقل عنه إلى غيره لزم أن يكون انتقله إلى الشيء الآخر ^(٢) ، كما قلنا آنفاً ، وأن يكون انتقله أيضاً مع حركة ما ، بل لا يكون حينئذ موجوداً بالفعل على الإطلاق بحسب ما تقدم من القول ؛ ومع هذا أيضاً فإنه يلزم متى كان يتصور بالعقل شيئاً آخر غيره أن يكون مشاركاً لما بالقوة . وذلك أن التغير > الذي < يحدث له بانتقاله من الأشياء

التي يحلقها إلى الأشياء التي لم يعقلها بعد إنما يكون من قوة ما متقدمة للعقل . إلا أنه قد يجب — كما أن من الأشياء الموجودة ما هو بالقوة فقط ، وهي التي يمكن فيها أن ينقسم إلى ما لا نهاية ومنها ما هو مشترك بالفعل ، وهي التي توجد فيها القوة متقدمة في الزمان بمنزلة الأشياء التي تلحقها الاستحالة في وجهها — كذلك يجب أيضاً أن يكون شيء ما موجوداً بالفعل فقط مجرداً من كل قوة هيولانية ؛ على هذا الوجه فقط يمكن أن يكون الأمر جارياً عليه في ذلك الجوهر الذي ليس يتحرك هو العقل الإلهي الأزلي ، إذ كان الشيء الذي يعقله شيئاً واحداً بينه ، من قبل أنه لو كان يتصور بالعقل غير ذاته لكان ذلك لاعالة صورة جسمية وكان تصورهما إياه لا يكون إلا مع حركة . ولنا نقول مع ذلك إنه غير متصور بالعقل للأشياء التي تليز حركة الجسم الإلهي الذي هو أول الحركات عنه . فإن قيل : إنه يتحرك بالعرض فقد حالت نفسه في الجوهر . فأما العقل الذي قلنا فليس هو من جميع الجهات ، والشيء الذي يعقله هو إذ كان صورة لجسم بحال كذا واحداً بينه . وما يطابق ووافق الأشياء التي وصف بها الجوهر الأول ما وصف الله به فلاطناً فإنه قال : إن الاتحاد شيء يخصه دائماً في ذاته — يعني بقوله الاتحاد الذي ^(١) يخصه تصوره لما يتصوره بالعقل ، وليس إنما يعقل ذاته من حيث هو عقل ، لكن من حيث يقصد لأن يكون معقولا . وذلك أن الشيء الذي هو واحد بينه في العدد لا شيء يمنع بحسب الاعتقادات المختلفة أن يوصف بصفات مختلفة ، وأن يكون هو بينه أيضاً يقبل صورة القول وقول الحركة . بل ليس يمنع أيضاً مانع بحسب الاعتقادات المختلفة أن يكون مبدأً ونهاية لا من واحد بينه وما يوصف به من العلو والدنو ، بحسب النسب المختلفة التي لنا إليه ، ها أيضاً شيء واحد بينه . فلي هذه الجهة يوجد الأمر جارياً في العلة الأولى ، أعني في أن تكون هي بينها عقلاً ومعقولاً معاً ، وذلك إنه إن كان كل عقل يعقل قد يوجد له هذا المعنى وهو أن يكون يعقل نفسه ، كما تبين فذلك الشيء الذي يعقل دائماً أولى كثيراً بأن تكون هذه الحال موجودة له . وذلك أن تلك الأشياء التي تعقل ربما كانت مفارقة للأشياء التي تعقل ، وربما كانت أيضاً غير معقولة . وذلك متى ما لم تكن

هي بينها شيئاً من الأشياء التي تنهيا أن تفعل . فأما هذا^(١) قلناه يفعل دائماً وجب أن يكون إنما يفعل ذاته دائماً ، وأن يكون دائماً بذلك الشيء الذي يفعله بعينه . وأيضاً فإذا كان تصوره بالعقل إنما يكون مع افعال ما لكان مُنكرًا أن يقال في العقل والمقول إنهما في جميع الوجوه شيء واحد بعينه ، إذ كان من أقبح الأمور وأشنها أن يكون شيء واحد بعينه يفعل من ذاته ويفعل بذاته معاً . فأما إذ كان التصور بالعقل المجرد من جميع الانفعالات إنما هو خاصة للمقول الفارق للقوة والمادة مفارقة تامة ، كما قد تبين ، فليس يلزمنا شناعة متى قلنا في العقل إنما يفعل ذاته . وأيضاً فإن كان فعل العقل هو الحياة ، والعقل الذي بالفعل هو الحياة الأزلية ، وملكة العقل الشيء الفاضل ؛ وكذلك أيضاً الحال في اللذة متى كانت تفعل فعلها بغير مائق ، إذ كانت اللذة التي تصدر عن فعل الملكة الطبيعية غير منفصلة كما قد تبين ، — فقد يجب إذن أن تكون حياة العقل حياة فاضلة في الناية ولتنبذ في الغاية ، إذ كان إنما يفعل دائماً في الأشياء الفاضلة بغير مانع ولا عائق

وهذه الأشياء موافقة لما قد سبق وقوعه في^(٢) أوهاج جميع الناس في العقل الإلهي . وذلك أننا نقول إن تلك الأسماء الإلهي حياة أزلية سميعة . فإذا كان المحرك الأول على ما < وصفنا^(٣) > [١١٢] كانت أيضاً حال الأشياء التي تتحرك عنه بغير متوسط على هذه الحال ، فإنه يتبع حركة هذه الأشياء كون حالة الأجسام الفاسدة ذوات للمادة بحسب ما يصل من قوة تلك على اختلافها وبحسب نسبة تشيئه تلك المختلفة الأشياء التي قبلنا ، لما عليه حركتها من التشير والاختلاف كما قلنا آنفاً .

وهذه الطبيعة^(٤) والقوة هما سبب (إيجاد^(٥)) العالم وانتظامه وبحسب ما يجري الأمر عليه في المدينة الواحدة التي لها مدبر واحد مقيم فيها غير مفارق لها — كذلك نقول إن قوة ماروحانية تسري في جميع العالم وتربط بعضه ببعض . ولما كان للدينة إنما يديرها واحد قطع ، وهو إمارتيسها وإما الشريعة^(٦) الموضوعة لها ، كذلك أيضاً العالم الواحد لما كان

(١) في هامش الأصل : يعني المحرك الأول . (٢) س : الأوهام . (٣) خرم .

(٤) في هامش الأصل : يعني المحرك الأول . (٥) في الأصل موضوع عليها ورة .

(٦) فوقها : التاموس .

جسماً واحداً متصلاً أزلياً غير فاسد مشتملاً على جميع الأشياء محيطاً بها ضامّاً لنشرها وكان جميع الأشياء التي فيه إنما تطلب الاتصال بالشئ الذي هو غير متنفس^(١) ونقصد للاتحاد الحيواني بما يذره ويسومه ويحفظ عليه مرتبته ونظامه بقوة روحانية تسرى في جميع أجزائه التي تليق بها أن تكون سارية فيه بحسب ما يراه هو ، لا القوم . وذلك أنه ليس يتصل بشيء من الحيوانات التي الوجود لها إنما هو في القول والوهم ، بل الأمر العام لجميع الأشياء التي في العالم والأشياء التي يتباين بعضها بعضاً ميانة ظاهرة هو التقصد للاتصال بذلك الجوهر الأول بحسب ما يخص كل واحد منها في طبيعة اللام له . وهذا هو السبب في بقائها وثباتها ولزومها للموضع الذي يخصها : فإن من الأشياء التي فيه ما هو فاعل قطع ، ومنها ما هو منفعل قطع ، ومنها ما هو فاعل ومنفعل معاً ؛ ولذلك تهيأ أن يتصل بعضها ببعض ويلزم بعضها بعضاً . وذلك أنه لما كانت الطبيعة السارية في جميع أجزاء العالم هي قوة الإلهية < فإنه > يؤم وينحون نحو أفضل الموجودات ، ولذلك صارت مشاركة جميع الأشياء التي تشاركه له إنما هي بحسب حال كل واحد منها عنده وموقعه منه . وكأن جميع أجزاء البيت إنما يُقصد بها نحو أمر واحد بعينه ، وهو الذي به يمس البيت ويلتزم حتى يصير واحداً — كذلك الحال في الأحرار : فإسهم يفعلون جميع ما يفعلونه أو أكثره على ترتيب ونظام ، وجميع ما يفعلونه فإتاما قصدم فيه سلامة البيت ، إذ لا سبيل لهم إلى أن يحبوا وهم أحرار على خلاف هذه الجهة . وأما العبيد وغيرهم ممن يجري مجراهم فإتاما لم شركة يسيرة في هذا النظام والتهيؤ^(٢) اللذين جعلوا بسبب خلاص الكل . وبسبب هذه الشركة اليسيرة صاروا أيضاً باقين أو كانوا بعض أجزاء البيت [بعض أجزاء البيت] . وأكثر ما يصدر عن هذه الطبقة من الأفعال فإتاما هو بالبحث والانفاق . وذلك أن الطبيعة التي تخصها التي هي في كل واحد من أجزائها مبدأ وسبب لوجوده ليست قابلة من جنس^(٣) الترتيب والنظام شيئاً ذا قدر . والحال في العالم مثلاً في المدينة أو البيت : فإن من الأشياء التي فيه قد جعلته الطبيعة التي تخصه جارياً أبداً على الترتيب والنظام^(٤) ، إذ كان غير منتهى لتحويل شيء من الاضطراب ، أغنى عدم النظام . ومنها ما هو

(١) فوقها : تنفس . (٢) تحتها : الذي . (٣) فوقها : حين .

(٤) س : وطام .

على هذه الحالة في أكثر الأمر؛ ومنها ما يشاركها في هذه الحال أعنى حال الترتيب والنظام مشاركة يسيرة .

ومهذا الضرب من التدبير في السياسة يبقى الكل أزليا غير فاسد ؛ فنه ما هو كذلك في العدد ، ومنها ما هو بهذه الحال في النوع من قبيل الحركة المتصلة المنتظمة^(١) على اختلافها وتفنها ، وهي التي قلنا إن الأزلية لما إنما هي في العدد . وليست الحال في ذلك كالحال في لطيب النار وفي وقت تكونه وسرعة فساده وعودته إلى الكل الذي فيه يكون ؛ إذ ليس في طاقة الميولي أن تحفظ نظاما واحداً وصورة واحدة لمجزءها عن ذلك . وذلك لأنه لما كان لأجزائها من قبيل حركة الأشياء الإلهية استحالة متصلة إلى الضد ، لم يلحقها من الكلال ما كان يلحقها لو كانت مخالفة لصورة واحدة بعينها غير مفارقة لها ؛ لأنه لما كانت الأجسام مستحيلة من واحد إلى آخر ، صارت حال كل واحد من أجزاء الأوانع عند نوعه الذي يخصه كأنه الساعة حدث فيه . ولذلك صرنا لا نخاف أصلاً أن يكون العالم عسى أن يفسد لمجزءه عن الاتصال . وهذا الضرب من التصادم الموجود في الكل ليس هو شيئاً صار له بمشيئة غيره وإرادته ، أعنى بذلك الأمور الإلهية ، لكنه شيء ونفس طبيعته الخاص به . وذال أنه يليق بالطبيعة الإلهية ما ليس ممكناً . كما أنه غير ممكن أيضاً بحسب رأى من يقر بالحدث أن يلحق ما لم يتكون قط فساداً ؛ ولا القلبة أيضاً والدحوض ، متى أخذ كل واحد منهما على أنه جزء للموجودات لضرورة ما يدعو إلى ذلك ، فإنه يلزم أن يكون في حال سبباً^(٢) تصاد العالم وفي حال أخرى سبباً^(٣) لكونه . وذلك أن النسبة المختلفة التي لحركة الأجسام الإلهية الدورية إلى كل واحد من الأشياء التي قبلنا لما كانت شيئاً للهويولي في الاستحالة المتصلة إلى الضد أمنت خوفاً عليها من أن تصد ، وأرأت إشفاقنا من أن يكون العالم يفسد بقتة أو ينتقل عن حاله التي هو عليها ، ولا يجب أيضاً أن نقول إن السبب فيها يشاهد هذا العالم عليه من الحركة [١١٢ ب] والتقلب ومشاركة الأجسام التي فيه بعضها بمضات التنفس ، وما يجري عليه الأمر في ذلك من الترتيب والنظام الموجبين للسلامة [و] هو البخت والافاق . وذلك أن لاشيء من الأشياء التي كونها محدود جارٍ^(٤) على

(١) من المتصلة . (٢) من : سبب .

(٣) من : جارياً - وهي خبر لا .

نظام ويحدث عن الاتفاق . لكن الجسم الإلهي ما دام يفعل فعله الخاص به ، أعنى أن يتحرك الحركة الدورية الأزلية للتنظمة بالشوق إلى ذلك الشيء الذى هو أفضل الموجودات ، فإنه بحركته هذه يكون شيئاً لاستحالة الأجسام التى فى الكون والفساد الجارية على نظام بحسب اختلاف أحوالها بعضها عن بعض . وهذه الحركة هى التى تحفظ هذا العالم الجديد الفنى الشاب وتمنحه الأزلية وعدم الهرم الزمان كله .

فهكذا يجرى الأمر فى سياسة الكل بحسب ما أخذناه عن الإلهي أرسطوطالس على طريق اللبدا والاختصار ، فإن كل واحد من الأشياء التى فيه حافظ^(١) لطبيعته الخاص به ويتبع أعمالها التى تخصها أزلية الكل وانتظامه . وهذا الرأى ، مع أنه دون غيره ملائم لسياسة الإلهية ، فهو المنظور إليه والمصدق به دون ما سواه من الآراء لمطابقته الأمور الشاهدة للعالم ومناسبتها لها . وقد ينبئ لجميع من يتفلسف أن يعمل بهذا الرأى ويمتثله على غيره كيف كانت الأحوال أو كانت أصوب الآراء التى قيلت فى الله عز وجل والجسم الإلهي . وهو قسط من بين الآراء يحفظ اتصال ونظام الأشياء التى تحدث عنها وبسببها . فإن ظهر لأحد من الناس أن فى شيء مما قلنا مما يحتاج إلى غص أكثر وألطف فليس ينبئ بسبب صعوبة يسيرة لعلم أن تظهر فيه أن يترأى فيما نحن عليه من العناية والاجتهاد فى نصرته جميع هذا الرأى ، وأن ينفر منه ويستوحش . لكن قد ينبئ لنا مع تمسكنا بهذا الرأى نصرتنا له ، إذ كان من جميع الآراء التى اعتقدت فى الله عز وجل [و] أولاهها به . فالصواب أن نقصد كل جميع الآراء المضادة له وإصلاح الفساد للتعرض فيها بحسب الطاقة بعد أن نتقدم فنعقد أنه يسر أن نجد رأياً من الآراء النظرية مرمى من الشكوك . فأما السبب فى اختلاف الآراء وتضادها فليس يخفى من هذه الجهات التى أصف : [و] < ف > لما أن يكون ذلك لجهة الرئاسة والقلبة الصادق^(٢) عن الوقوف على الحق والاعتداء^(٣) به ؛ وإما أن يكون لصعوبة الأشياء التى الكلام فيها ولطفها وغوضها ؛ وإما أن يكون لضعف طبيعتنا نحن وبجزها عن إدراك الحقائق . إلا أنه ليس يجب لذلك أن نرفض ما اعتقدناه وارتأيناه على طريق النظر

(١) س : حافظا . (٢) فوقها : ويعتق .

(٣) فى الهامش : نسخة : الاجتهاد له .

والمتفلسف ، بل إنما يجب في الجملة من القول أن نتقد ما قد فحسنا عنه وسبرناه ووضح لنا
أمره ، وأن يتقدم — قبل النظر في الشكوك التي يتشكك بها فيه وحلها — النظر في
الأمر نفسه والتماس الوقوف على حقيقته كما يفعل الإنسان في الأمر الذي يخصه ويمنيه .
ولا نقصد بسبب شكوك يسيرة إلى إطالة القول والإسهاب^(١) فيه فيفض لنا ذلك المنى ويغنى
حسنه ، بل نصل بما لا تعترضه الشكوك من المعارف التصديق بما سبق إلى اليوم أنه مشكوك
فيه منها ولا يعطرحه .

تمت مقالة الاسكندر في مبادئ الكل على رأى أرسطوطالس .
قلها من السرياني إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصراني الكاتب ؛
ومن اليوناني إلى السرياني^(٢) أبو زيد حنين بن اسحاق . ونقلته من
خط توما في مستهل ذي القعدة من سنة ثمان وخمسين وخمسة مائة هجرية
والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا نبيه محمد وآله أجمعين .

(١) من : الانتهاب .

(٢) من : أبي .

[١١٣]
بسم الله الرحمن الرحيم
رب أعن

كلام الإسكندر الأفروديسي نقل سعيد بن يعقوب المصنف

قال الإسكندر : هل المتحرك على عظم ما يتحرك في أول حركته على أول جزء منه ، أم لا ؟ وذلك أن كل حركة إنما صارت في زمان لأنه ليس يمكن أن يتحرك المتحرك على الشيء للوضع ليتحرك عليه دفعة ، لكنه يقطع منه شيئاً بحد شيء ؛ فإذا هذا هكذا ، فالمتحرك يتحرك أولاً على أول جزء من أجزاء العظم الذي يتحرك عليه . فإن كان الأول في العظم يمر بلا نهاية ، فكل محرك يصير متحركاً على أشياء بلا نهاية ؛ وكل متحرك يتحرك بُدْأً^(١) ما ، فإنه يكون متحركاً آخراً بلا نهاية أولية . والأشياء التي بلا نهاية لا تقطع مسافتها ، فنقول : إنه لا بد — إذ كانت قسمة الأشياء المتصلة بلا نهاية — من أحد أمرين : إما أن تكون الحركة لا تجوز أولاً على الجزء الأول ، أو تكون قد تجوز على الجزء الأول من العظم إنما هو من قبيل أن في العظم المتصل جزءاً يتقدم وجزءاً يتأخر . وذلك أنه ليس الأجزاء في المتصل بحال غير الحال التي نقول بها إن المتحرك نفسه يقطعها ؛ فكيف إذا يوجد بعض الأجزاء متقدماً وبعضها متأخراً في المتصل ، إما بالفعل أم بغير الفعل ؟ فنقول : إنه ليس شيء من الأعظام المتصلة أجزاؤه منفصلة ، ولا هي في الكل بالفعل ، لأن العظم إنما هو غير منقسم بالفعل ؛ ولو كان منقسماً بالفعل ، لما كان عظمياً واحداً ، ولا كانت الحركة واحدة . فإذا كانت الأجزاء التي في الكل ليست بالفعل فيه فقد بقي أن يكون في الكل الذي هو متصل بالقوة ، ويسمى المتقدم والمتأخر المتصل إنما هو بالقوة لا بالفعل ، ويكون المتحرك عليه إنما يتحرك على الجزء الأول أولاً على الحال التي يوجد بها الجزء في العظم ، ووجوده فيه بالقوة . فملي هذه الجهة إذا يتحرك عليه . وإنما يفعل هذا من قبيل أنه يتحرك

(١) م : بدء .

عليه من غير أن يقسمه ومن غير أن يجعل جزءاً منه أولاً وجزءاً ثانياً بالقليل . والتحرك إذا تحرك على هذه الجهة على العظم فإنما يكون متحركاً في الأجزاء الأوائل على حسب ما هي في العظم بلا نهاية ، ووجودها في العظم بلا نهاية إنما هو بالقوة . ومعنى قولنا : إنه غير متناهية القوة ، لا تقطع مسافتها ؛ بل إنما وضعنا ذلك فيما كان بالقليل . وقد يقسم الأجزاء الأولية التي يقطعها المتحرك مَنْ اعتقد أن بعد أجزاء الحركة انفصلاً ، وذلك أن المتحرك إن كان انفصلاً ما وكان الفعل إنما يفصل بحضور الانفصال ، وكان المتحرك متحركاً بحضور الحركة ، فالحركة إذن انفصال ، والانفعال كيفية . وذلك أن النوع الثالث من أنواع الكيفية هو الكيفيات الانفعالية والانفعالات . فإذا كان الفعل الذي هو غير كامل انفصلاً فهو من الكيفية ؛ أما الفعل التام فإنه صورة ، والصورة : فنية طبيعية ، ومنها صناعية . والصور الطبيعية جواهر ، والصناعية كيفيات . هذه قسمة الأفعال . وقد يوجد صور ما طبيعية كيفيات ، وهي التي لا ينتفع بها في جواهر الموضوع ، بل ينتفع بها في أنه هذه الحال . فإذا ينبغي أن يقول في الضوء إذا كان استتمام المُشَفِّ بما هو مشفٍّ ؟ فقول إن لم يكن الضوء صورة للمُشَفِّ الطبع فليس هو جوهراً له ؛ وذلك أنه ليس موجوداً^(١) مع المُشَفِّ ولا هو في جوهره . لكنه إنما يكون فيه بحضور شيء ما بنسبة شيء إلى شيء ؛ فهو إذن انفصال ما وموجود في المُشَفِّ بحضور شيء آخر على قياس ما هو في اللون ، كما قال أرسطاطاليس . ذلك أنه إن لم تقل إن الضوء هو لون للمُشَفِّ ، < ف > ينبغي أن نبعث عن قول أرسطاطاليس في كتاب « النفس » إن الحيوان الكلبي إما ألا يكون شيئاً^(٢) البتة ، وإما أن يكون حدوثه أخيراً^(٣) . فقول : إن الأجناس كلية ؛ والكلبي إما هو كلبي لأشياء ، لأن ما ليس لشيء موجود ليس هو كلبي ولا جنساً^(٤) . ولا يحمل بتواطؤ . لكي ينبغي أن يكون الشيء الكلبي معنى ما عرض له أن يكون كلبي . فأما الكلبي نفسه من طريق ما هو كلبي فليس بمعنى قائم على الحقيقة ، لكن عارض يمرض لشيء آخر بمنزلة الحيوان . فإنه معنى ما موجود ، ودل على طبيعة ما إذا كان يدل على جوهرة متنفس حساس . فالحيوان من قبل طبيعته ليس بكلبي . وذلك أنا لو وضعنا أن الحيوان واحد ما بالعدد ، لم يكن بدون ما إذا وقع عليه اسم الكلبي ، وقد يوجد له وهو على

(١) م : موجود . (٢) م : شيء . (٣) في الحاشي : نسخة : وإن كان كان كلاً أخيراً

(٤) م : أخيراً . (٥) م : كلبي ولا جنسى .

هذه الصفة أنه في كثيرين مختلفين بعضهم بعضاً . وهذا إما هو شيء عارض له ، لأن الشيء الذي ليس هو في جوهره ما قائماً هو عرض لذلك الجوهر . فلما كان الجنس ليس بمعنى ما ، لكن عرض عارض في معنى ما قال أرسطو ما ليس أنه إما أن يكون ليس شيء لأنه ليس بموجود على الحقيقة . وذلك أنه لما أراد أن يدل على الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس ، أضاف إلى الحيوان أنه كلي فقال : الحيوان الكلي . فهذا الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس إما ألا يكون شيئاً — لأنه ليس يدل على طبيعة ما تحصى ، لكنه عارض وتابع لمعنى ما ؛ أو يكون ، متى آثر أحد أن يقول إنه موجود للشيء الذي يوجد له . وذلك أنه قد ينشأ أن يكون الشيء موجوداً قبل التعرض والذي يعرض له . والأمر بين بأنه < يكون > ثانياً للمعنى ، لأن الحيوان إذا كان موجوداً — وليس واجب ضرورة أن يكون الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس موجوداً — فإنه قد يمكن أن يُنزل أن حيواناً واحداً موجوداً فقط ؛ لأن قولنا : « كلي » . هو شيء في نفس جوهره . وإذا وجد الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس وجب ضرورة أن يكون الحيوان موجوداً . وإذا ارتفع الجوهر للتنفس الحساس يوجد الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس من قبل أنه ليس يمكن أن يكون ما ليس بموجود موجوداً في كثيرين ، وإن ارتفع الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس لم يجب ضرورة أن يرتفع الجوهر [١١٣ ب] للتنفس الحساس لأنه قد يمكن كما قلت أن يوجد في واحد . فهذه الأسباب قال أرسطو إن الحيوان الكلي إما لا يكون شيئاً ، أو يكون ثانياً للأشياء التي يوجد لها . فهو موجود ثانياً للمعنى الذي عرض فيه . ويكون < ...^(١) > هو بعينه أيضاً أولاً لكن واحد من الأشياء التي تحته . لأنه من جهة ما هو جنس يحمل على كثيرين مختلفين ، ومن جهة ما هو جزئي قد يوجد مع كثيرين تحت جنس واحد أو نوع واحد . فلهذا السبب متى ارتفع واحد من الأشياء التي تحت الأمر العام لم يرتفع الأمر العام ، لأن وجوده في كثيرين . ومتى ارتفع الأمر < ...^(١) > لم يوجد شيء من الأشياء التي تحته التي إنما وجودها بوجود ذلك العام فيها .

والسلام .

بسم الله الرحمن الرحيم رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوقراطيس
في أنه الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية

قال الإسكندر :

قال كسوقراطيس : إن كانت إضافة الصورة إلى الجنس كإضافة الجزء إلى الكل ، وإن كان الجزء قبل الكل وأولاً له أولية طبيعية — وذلك أنه إذا ما رفع الجزء رفع الكل أيضاً لأنه إذا < نقص ^(١) > نقص جزء من أجزائه ، لم يبق حينئذ كل ولا يرفع الجزء ، إذا ما رفع الكل ، لأنه قد يمكن أن يبطل كل أجزاء الكل وتبقى بعض أجزائه — كانت لا بحالة الصورة أيضاً قبل الجنس كإضافة الجزء إلى الكل . وذلك أنه إذا ما رفع الجزء من أجزاء الكل بقي الكل ناقصاً ، ولا يكون الجنس ناقصاً إذا ما رقت صورة واحدة من صوره . ونقول أيضاً : إن الكل يحتاج في أن يكون كلياً إلى جميع أجزائه ، ولا يحتاج الجنس في أن يكون جنساً إلى جميع الصورة . ونقول أيضاً : إن الكل ثابت ^(٢) و < إن له > قواماً في ذاته . وأما ثابت الجنس فأنما يكون في وهم المتوهم . ونقول أيضاً : إن الجزء إذا ما رفع بطل الكل ، أن يكون كلا . ولست أقول إنه يبطل جميع الكل ، لكنه يبطل الكل أن يكون كلا . ولست أقول إنه يبطل جميع الكل ، لكنه يبطل اسم الكل عنه . وإذا ما بطل الكل بأسره ، بطلت أيضاً جميع الأجزاء اضطراباً . وأما إذا بطل الكل بطلاناً كلياً ، فإن الأجزاء حينئذ لا تبطل كلها ، بل يبطل بعضها ويبقى بعضها . وكذلك إذا ما بطل جزء واحد من أجزاء الكل بطل الكل ، أن يكون كلا ثابتاً . وأما إذا ما بطلت

(١) خرم (٢) مى : فانيا .

الأجزاء كلها بطل أيضاً اضطراراً : فإن كان هذا على ما وصفنا فليس يشبه الكل <...^(١)> الجنس في جميع حالاته ، ولا يشبه الجزء الصورة بل يشبهها في بعض الأشياء ويختلفها في بعض . أقول إن الكل^(٢) يشبه الجنس بأنهما يمان أشياء كثيرة وإذا بطل كل واحد منهما بطلاناً كلياً بطل أيضاً كل ما تحتها من الأجزاء <...^(١)> كما ذكرنا آنفاً حين وصفنا الكل . فإن لم يبطل الكل مُبطلاناً ما ، لم تبطل الأجزاء كلها . وكذلك الجنس إذا لم يبطل مُبطلاناً تاماً لم تبطل الصورة كلها التي هو جنس لها .

أقول : إنه إذا ما بطل الحى الكلى بطل الإنسان أيضاً اضطراراً ؛ وإن بطل الحى بأنه جنس فقط لم يكن من الواجب أن يبطل الإنسان ؛ وإن بطلت سائر صور الحى التي ينعت بها الحى كالجنس وهي الإنسان فقط ، بل حينئذ الحى الجنس من غير أن يبطل الحى الكلى ، ولا تبطل أيضاً الصور كلها <...^(١)> الحى الجنس من غير أن يبطل الحى الكلى ولا تبطل الصور بطلان الحى الجنس البتة .

فقد استبان وصح أنه ليس إضافة الصور إلى الجنس كإضافة الجزء إلى الكل ولا الصورة قبل الجنس كما ظن كسوقراطيس .
تمت المقالة والمحمد لله حق حمده .

مقالة لأرسطو في أنه قد يمكن أنه يلتذ الملتذ ويمحزنه مما على رأى أرسطو

. قال : إن أرسطو قال في كتابه الذي يدعى كتاب < (١) > أنه قد يمكن أن يكون الملتذ يلتذ ويمحزن مما شبة ما يمرض للمطشان الشارب والجائع الأكل والجرب والأجرب من حلك جربه (٢). قال الإسكندر : إن قوماً شككوا في هذا المعنى وقالوا : إن كانت الأضداد لا يمكن أن تكون معاً ، فكيف (٣) يمكن أن يكون الإنسان يلتذ ويمحزن معاً ؟ فإن كان ذلك كذلك : إما أن لا تكون اللذة ضد الحزن ، وإما ألا يكون قول القائل : إن الأضداد لا تكون معاً ، حقاً . قال الإسكندر : فنقول : إنه ليس كل حزن هو ضد اللذة ، وذلك أنه ليس ضد لذة الرمي (٤) الحزن الكائن من قبل العطش . لكن اللذة والحزن يكونان ضدّين إذا كانا في شيء واحد كقولنا : إنه محال أن يكون الإنسان يلتذ في نظره إلى بعض الأشياء ويمحزن معاً ، ومحال أن الشارب يلتذ بشربه ويمحزن معاً . وقد يمكن أن يكون الشارب يلتذ بشربه ويمحزن في الأكل لأن هذا الحزن ليس بضد لتلك اللذة . وقول أيضاً إن الحزن يكون بسبب نقصان أشياء . أما < (٥) > اللذة فتكون من قبل تمام النقصان : فإن الإنسان إذا جاع كان ناقص الغذاء وهذا هو الحزن وإذا اغتذى التذّ لذة قوية لتمام < (٦) > ما فيه من النقصان . فذلك الجائع إذا لم يفتّد حَزَنَ . فإذا اغتذى التذّ .

فترجع إلى ما كنا فيه فنقول : إنه قد يمكن أن يكون المطشان يشرب فيمحزن ويلتذ معاً ، وذلك إذا احتاج إلى شرب أكثر ؛ وكذلك من أكل وحزن ، وذلك أن حزنه لم يكن من أجل الأكل ، لكنه حزن من أجل حاجته إلى أكل أكثر مما أكل . وكذلك صاحب الجرب فإنه يحزن ويلتذ معاً ، وليس يحزن لأنه يحلك ، لكنه يحزن لأنه يحتاج إلى حلك أكثر . فقد صار يلتذ بحال حكة الجرب ويمحزن لأنه يحتاج إلى أكثر من حكة . وذلك فقد استبان الآن وصح أنه قد يمكن الإنسان أن يلتذ ويمحزن من جهة ما قلنا .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

(١) لم يرد اسمه (٢) أي الجرب أو الأجرب الذي يحك جلده

(٣) ص : وكيف . (٤) ص : السر ؛ وهي غير مقروءة . (٥) خرم

[١١٤] بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في أنه القوة الواحدة بحكمه

أنه تكونه قابعة لمؤثراته جميعا على رأى أرسطوطاليس

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتاب « الكون والفساد » أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً ؛ فتريد أنت نلخص قوله وتبينه ونوضحه فنقول : إنا إذا قلنا إن القوة الواحدة هي قابلة للأضداد معاً ، فإننا لسنا نعني بذلك أن الإنسان محرك ساكن معاً في حال واحدة ولا متكلم ساكن ، ولا أن القوة التي يتحرك بها الإنسان بها يقف أيضاً ، لأن ذلك لو كان كذلك لكان الإنسان في حال تحركه ساكناً ، ولكان الكون والحركة شيئاً واحداً . وقد قيل إن الأشياء التي قواها واحدة فعلها واحد أيضاً . غير أن أرسطوطاليس إنما يعنى بقوله هذا إن الشيء إذا كان قويا على قبول بعض الأضداد كان قويا أيضاً على قبول ضده ؛ وذلك أن الشيء للتهيء لقبول أحد الأضداد هو متهيء أيضاً لقبول ضد ذلك اضطراراً . ونقول أيضاً إن الشيء الممكن لقبول شيء من الأشياء له قوة أن يستحيل إلى ذلك الشيء : فإن الشيء للمستحيل إنما يستحيل إلى شيء هو ضد له . وذلك أن الاستحالة تكون من ضد إلى ضد كما قال الفيلسوف في كتابه الذي سميناه آفاً . ونرجع أيضاً وقول : إن الشيء إذا كان على حال من الأحوال ثم رفض تلك الحال وقبِلَ ضدها قيل إن لذلك الشيء قوة على حالين معاً : أعني للحال التي رفضها والحال التي اقتناها . إلا < أن > ذلك يكون في وقت ووقت . فيكون إذاً للشيء الواحد قوة يقبل بها الأضداد معاً في وقت ووقت . وقول

أيضاً إن كل شيء له قوة لا يكون في الحال التي هو عليها له قوة أن يكون على خلاف حاله أيضاً اضطراراً ، وذلك أنه إن كان السلب ضدّاً للاقتناء كان الشيء الذي له قوة السلب يكون له أيضاً قوة الاقتناء اضطراراً . وليس قوى قبول الأضداد متضادة اضطراراً . فأما الأضداد فلا يمكن أن تكون معاً في شيء واحد . وأما القوى القابلة لها فهي في شيء واحد معاً . وإنما تكون القوى كذلك ^(١) إذا لم يكن أحدهما في الشيء بالفعل ، كقول القائل إن للشمع قوة أن يكون مثلثاً أو مدوّراً معاً ، لأن الثلث لا يستحيل إلى المدوّر . فإن قلنا للشمع قوة على قبول الشكلين معاً قلنا نعتي بذلك للشمع قوة يقبل بها الشكلين معاً في وقت واحد . وذلك أنه ليس شيء من الأشياء يمكن أن يقبل الأضداد معاً في وقت واحد ؛ وأما قوامها فهي فيه معاً . فإن لم تكن القوة على هذه الصفة لم تكن إذن لا كيفية لها . وقد اتفق جميع الفلاسفة على أنه ليس للقوة ^(٢) كيفية ، فلذلك صارت القوة قابلة لجميع الكيفيات في وقت . فقد استبان الآن وصح أن القوة القابلة للأضداد ليست متضادة ، لأنها يمكن أن تكون معاً . فأما الأضداد فلا يمكن أن تكون معاً البتة .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن

مقالة الاسكندر الأفروديسي في أنه المكون اذا <استحال>

استحال من ضده أيضا معا على رأى أرسطوطاليس

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتاب « الكون والفساد » أن الشيء المكون يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معا . وقد سأل عن ذلك قَوْمٌ فقالوا : إن كان العدم غير الضد ، فكيف إذا ما استحال الشيء المكون من عدمه يستحيل من ضده معا أيضا ؟ فنريد أن نحل هذه المسألة ونبين باستقصاء لم صار الشيء المكون يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معا أيضا ، إذ كان العدم غير الضد : فإن الضد هو صورة ما ، والعدم هو فقد الصورة . فنقول : إن علة ذلك هي الهيولى التى تجمع الجواهر الواقعة تحت الكون والفساد وهو واحد وهو فى الأشياء كلها بالقوة أعنى أن يقوى أن يقبل جميع الأشياء ويستحيل إليها ؛ فلذلك قبل أن الهيولى هو الأشياء كلها بالقوة ، أعنى أنه يقوى أن يقبل جميع الأشياء ويستحيل إليها من غير أن يكون هو بذاته وجوهره شيئا منها بالفعل ، أعنى شيئا من الأشياء التى تقبل وتستحيل إليها ، بل هو مفارق لجميع الأشياء بجوهره فأما فى آنيته <...^(١)> فهو ملازم لها غير مفارق . أقول إن الهيولى لا تتحرى من الأشياء كلها البتة بل تتعاقب الأشياء فيه تعاقبا <...^(١)> فلا يخلو أن يكون فيه بعض الأشياء بالفعل فيكون هو حينئذ موجودا بالفعل . ولا يمكن أيضا أن يكون شيء من الأشياء <...^(١)> الكائنة مع الهيولى ما دون الهيولى موجودا ؛ ولا يمكن أيضا أن تكون الهيولى موجودة دون صورة ما ، بل هما غير مفترق بعضهما من بعض .

ولا يوجد أحدهما دون الآخر . فإن كان هذا على ما وصفنا رجحنا قتلنا إن كان **< الميولى ^(١) >** قابلاً لجميع الصور كما ذكرنا آنفاً كانت لا محالة الصورة التى ليست فى الميولى بعد هى فيه بالعدم لأنه **< قادر ^(٢) >** على الاستحالة إليها . فذلك إذا ما استحال الميولى إلى بعض الصور قيل إنه استحال إلى عدم تلك الصورة التى كانت فيه أولاً ؛ فلو لا أنه لم يكن فيه قوة قبول تلك الصورة لما استحال إليها . وإنما صارت فيه قوة قبول هذه الصورة من جهة العدم وذلك أنه لو كانت الصورة فى الميولى بالفعل لم تكن الميولى عديمة بها ولو لم تكن [ب ١١٤] الميولى متيثة لقبولها لما استحال إليها البتة ، ففى هذه الصفة قيل إن كل ممكن إنما يكون من عدمه ومن استحالة الحامل له إليه . فذلك صار أسطقس كل مكون ويبدو فهو العدم يَعرِض . وذلك أن الميولى فى التحيل إلى الشيء المكون هو أسطقس ذلك الشيء حقاً ، لأن عدم الشيء المكون هو فى الميولى أولاً . ففى هذه الجهة يقال إن الشيء يستحيل إلى عدمه ، شبه الحار فإنه يكون من الأحرار ، لا من الأخرى ، لأن : لا حار يدل على الحار بالقوة . أقول : إن الشيء يستحيل من عدم الحرارة بينها ، ولا يستحيل من الأخرى بالقوة إلى الحرارة بالفعل ، ولا من عدم الحرارة إلى وجود الحرارة ؛ بل يستحيل الشيء من الحرارة بالقوة إلى الحرارة بالفعل ، ومن عدمه إلى وجوده . ففى هذه الصفة تستحيل الميولى من عدم الشيء إلى وجوده ، ومن القوة إلى الفعل . وقول أيضاً إن الميولى تتصور بصور متضادة ، غير أنها إنما تقبل الأضداد مرة بعد مرة ، لا جملة . فأما صور الأجرام الأولى المتضادة للموسسة الكائنة فى الميولى فهى إنان حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة . وهذه الصورة هى التى تحدد وتميز الأجرام الأولى المبسطة ^(٣) الواقعة تحت الكون والقساد . فإن كان هذا على ما ذكرنا وكانت الميولى قابلة هذه الصورة المتضادة ، كانت الميولى لا محالة مع بعض هذه الصور أو مع جلها دائماً . فتكون الميولى إذن لم يكن فيه بعض هذه الصور للتضادة والعدم ذلك فى ضد تلك الصورة ؛ فتكون حينئذ الميولى إذا كان فى ضد الحرارة كان فى عدمها أيضاً ، ولا يزال قائماً فى عدم الصورة مادام ثابتاً قائماً فى ضدها ؛ فإن كان هذا على ما وصفنا وكان وجود ضد الشيء مفارقاً لوجود عدم الشيء ،

فمن الاضطرار إذا ما استحال الشيء من عدمه إلى وجوده أن يستحيل أيضاً من ضد ضرورتها إلى وجودها . أقول : إن الشيء إذا ما كان في الشيء الحامل يكون علة كون عدم ضد ذلك الشيء في الحامل ، كقولنا إن الحرارة إذا كانت في بعض الأجرام كانت علة عدم البرودة في ذلك الجرم ، وكانت علة وجود ضدها فيه أيضاً . فالدم هو الضد بالقوة ، والعلة ضده وضد ضده ، فالحرارة لا تكون برودة . ولكن يستحيل قبول الميولى من الضد بالقوة — وهو الدم — إلى الضد بالفعل — وهو الوجود . فقد استبان الآن وصح أن كل مكون يستحيل من عدمه ومن ضده معاً ، وإن كان الدم غير الضد ، بأقوايل صحيحة مستتعاة .

تمت للقائه والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في الصورة وأثرها تمام الحركة وكما أنها على رأى أرسطو

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أن الصورة هى تمام < الحركة > وكماها ، فتريد أن تلخص قول الفيلسوف في الحركة والصورة ونوضه فقول : إن الحركة أثر من الآثار ، والمؤثر به إنما يكون بأثر مؤثر ، وللتحرك بحركة يكون متحركاً ؛ فإن كان ذلك كذلك كانت الحركة إنما أثراً من الآثار . وقد قال الفيلسوف في كتابه الذى يدعى كتاب « المقولات » إن الأثر هو صورة ثابتة من صور الكيفية ، فترجع الآن فتقول : إن من الحركة ماى ناقصة ، ومنها ماى تامة . فأما الحركة الناقصة فهى الأثر ، أعنى كيفية الشيء العارضة . وأما الحركة التامة فهى الصورة ، أعنى تمام الشيء وكماها ، وهى التى سماها الفيلسوف في كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أيضاً انطلاشياً^(١) . ومعنى هذا الاسم : هرب القوة والإمكان إلى التمام والكمال الذى هو صورة الشيء . وتقول أيضاً في الصورة إنها صنفان : أحدهما طبيعى ، والآخر صناعى . فأما الصور الطبيعية فهى جواهر ؛ وأما الصور الصناعية فهى كيفيات . وقد عد ذلك ربما كانت الصورة الطبيعية كيفية . وذلك أنه إذا لم تكن الصورة لتمام جوهر الشيء ، لكن في تميزه من سائر الأشياء ، فإنه يكون الشيء كذلك إذا كان على حال من الحالات يفتقر بها من سائر الأشياء ؛ فإن قال قائل : إن كان هذا على ذا ، كان الضوء صورة للشفف وكماها . فنقول < ^(٢) إن الضوء ليس صورة طبيعية للشفف ، لأنه لا يكون مع الشفف دائماً ولا في جوهره ، ولكن يكون مع مجيء شيء آخر معه ، أعنى أن الضوء يكون من مجيء شيء من الأشياء إلى شيء آخر إليه قابِلٌ ^(٣) لفتك الشيء . فإن كان ذلك كذلك ، كان الضوء أثراً

(١) انطلاشياً = ἐντελέχεια

(٢) كلمة غير مقروءة : محب

(٣) التصحيح من الغلش ، وفى النص : فائك

من الآثار في الجرم المُستَشَف . وقد قال الفيلسوف إن الضوء . لون المستشف وأثر فيه .
 فقد استبان أن الضوء ليس صورة المذنب لكنه أثر ولون ؛ وقد صح أيضاً
 واستبان أن الصورة الطبيعية هي الحركة النامة ، وهي تمام الشيء وكأله ، وأنها جوهر من
 الجواهر كقول الفيلسوف .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في إثبات الصور الرومانية التي لا هيولى لها

قال الإسكندر :

إن كل ما رجع إلى ذاته فهو روحاني غير جرمي ، ولا يمكن شيئاً من الجسمية أن يرجع إلى ذاته ، وذلك أنه إن كان كل ما رجع إلى ذاته إنما يتصل إلى شيء ما — أقول : إن ذلك الشيء الذي يرجع إليه ، فلا محالة إذاً أن أجزاء الجرم كلها تتصل بأكملها أعني الجرم الراجع إلى ذاته . والرجوع إلى الذات هو أن يكون الراجع والرجوع إليه واحداً^(١) غير مختلف ؛ وهذا لا يمكن أن يكون في الأجرام ، ولا في شيء من الأشياء التي لا تتجزأ ، ولا يتصل كله بأكمله من أجل افتراق الأجزاء واختلاف المواضع . أقول : إن لكل واحد من الأجزاء موضعاً غير موضع غيره من الأجزاء . وإن كان هذا على هذا فلا يمكن إذن لجرم من الأجرام أن يرجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل . فترجع فتقول أيضاً : إن كل ما أمكن أن يرجع إلى ذاته فهو روحاني لا جرمي ، ولا يقبل القسمة ولا التجزئة . قد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء روحانية هي صورة فقط لا هيولى لها أئنة .

في إثبات ذلك أيضاً — وقال : كل ما رجع إلى ذاته فله جوهر مفارق لكل جرم . فإن لم يكن كذلك وكان غير مفارق للأجرام ، لم يكن له أيضاً مفارق الجرم الذي هو فيه أئنة ، لأنه لا يمكن إذاً كان جوهر الشيء غير مفارق للجرم أن يكون فسله مفارقاً ذلك الجرم ، وإلا كان الفعل أكرم من الجوهر — إن كان محتاجاً إلى الأجرام وكان الفعل مكتفياً بنفسه غير محتاج إلى الأجرام . فإن كان هذا على هذا ، رجعتا فقلنا إن كل شيء من الأشياء غير مفارق الأجرام بجوهره فقله أيضاً غير مفارق للأجرام ، بل يكون أكثر لزوماً لها . فإن كان هذا على دالم يتكهن أن يرجع هذا الشيء إلى ذاته أئنة . فترجع أيضاً فتقول : إنه إن وجدنا فعلاً من الأفعال مفارقاً للأجرام ، فلا محالة أن الجوهر الذي فعل ذلك الفعل أخرى أن يكون مفارقاً للأجرام ، فذلك كان له فعل مفارق للأجرام . أقول : إنه يفعل فله

لا بالجرم ، لأن الفعل < و > الذى منه كان الفعل لا يحتاجان إلى الجرم البتة . وتقول إن الجوهر الجرمى لا يفعل فعله إلا بملامسة الشيء الذى يفعل به : فإما أن يدفعه ، وإما أن يندفع منه ؛ فلذلك لا يمكن أن يكون هذا الجوهر وفعله بلا أجرام . وقد نجد جوهرًا ^(١) آخر يفعل فعله بلا ملامسة الشيء الذى يفعل فيه ، وبلا أن يدفعه أو أن يندفع منه . فلذلك صار يفعل فعله فى الشيء البعيد . وإن كان هذا على ذا وكان فعل الشيء ثابتًا من الجرم ، فلا محالة أن الجوهر القاعل لذلك الفعل يأتى من الجرم أيضًا ، وأنه يرجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل .

قد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء روحانية هى صورة فقط لا هيولى لها البتة . فى إثبات ذلك أيضا — قال : كل ما كان محركًا لذاته ، إنه أولًا هو راجع إلى ذاته لاحتالة ؛ وذلك أنه إن كان يحرك ذاته وكان فعله محركًا ^(٢) لذاته ، كان لاحتالة الحرك والتحرك واحدًا . وتقول أيضًا إن الحرك لذاته إما أن يكون بعضه محركًا وبعضه متحرك ؛ وإما أن يكون كله محركًا وبعضه متحرك . فإن كان بعضه محركًا وبعضه متحرك لم يكن محركًا لذاته لأنه كون من أشياء ليست متحركة ذاتها ويرى أنه محرك ^(٣) لذاته وليس هو فى جوهره كذلك . فإن كان كله محركًا لذاته وليس هو فى جوهره كذلك — فإن كان كله محركًا وبعضه متحركًا ، أو كان بعضه محركًا وكله متحركًا ، كان فيه شيء محرك ومتحرك معًا وليس على هذا يكون الحرك لذاته . فإن ألقى شيء واحد يُحرَّك ويتحرك ، كان لاحتالة فصل حركته لذاته وإلى ذاته إذ كان محركًا لذاته ؛ وحيث يكون فعله يكون رجوعه إلى هناك . فإن كان هذا على هذا ، رجعتا قلنا إن كل ما حرك ذاته فهو راجع إلى ذاته أيضًا كرجوع الكل إلى الكل .

قد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء هى صور فقط ليس فيها شيء من الهيولى البتة تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في أنه الفعل أعم من الحركة على رأى أرسطو

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أن الفعل أعم من الحركة . وقد تشكك في ذلك قوم فقالوا إن كان لكل حركة فعل ، وكل فعل إنما يكون من حركة ، فقيم قال أرسطو : إن الفعل أعم من الحركة ؟ فتريد أن نحل هذا الشك وبينه ، فقول : إن الفعل صنفان : أحدهما ناقص ، والآخر تام . فأما الفعل الناقص فذكر الحكيم أنه حركة . وذلك أن الحركة عنده انتقال القوة إلى الفعل ، وكذلك حد الحركة في كتابه الذى يدعى « سمع السكبان » في المقالة الثالثة : أن الحركة هي كمال القوة والإمكان . فقد استبان الآن وصح أن الحركة هي فعل ناقص ، فأما الفعل التام فهو ظهور حال الشيء . فجاء من غير أن يتغير حاله ألبتة . وإنما أعنى بظهور حال الشيء . فجاء الحال التى تظهر من غير زمان ووقت ، شبه ظهور الضوء كالنار والشمس : فإنهما إذا ظهرا أضاءا كل شيء منبهى لقبول ضوءهما بقتة . وهكذا يكون فعل البصر : فإذا فتحنا أعيننا أبصرنا مما كل محسوس وقع تحت البصر سواء . ونقول أيضاً : فعل الفل ليس بحركة ، وذلك أن الفعل يقع على المقولات فجاء من غير ناين بينهما .

فقد استبان وصح أيضاً أن الفعل أعم من الحركة كما قال الحكيم . وذلك أن كل حركة [١١٥ ب] فعل وليس كل فعل حركة كما بينا وأوضحنا . ونقول أيضاً إن الفعل الناقص السكان في زمان ليس هو حركة من الماعل كما ذكر الفيلسوف في كتابه الذى سميناه آمفاً ، لكنه حركة للشيء المفعول به . وذلك أن العمل البنائى إذا بنى والفعل التعليلى إذا علم لم يتحركا ولم يستحيلا ولم يتغيرا من حالها ألبتة ، وإنما يكون ذلك إذا كانا تامين في العلم . فإن العلم إذا كان تاماً كاملاً ثم عسّم لم يتغير ولم يستحل عن حاله ألبتة . فأما الحركة من العمل

فإنما تكون في التعلم : فإن التعلم يتغير ويستحيل إلى الملم . وهكذا يكون البناء إذا كان تاماً
كاملهم حرك بدنه للبناء لم يتغير عن حاله ، وإنما تكون الحركة في البناء أعنى في الحجارة
والخشب . وكذلك تكون الحركة في سائر الأشياء ، أعنى أن الحركة تكون في المفعول ليس
في الفاعل . فإن قال قائل : إن بدن البناء وإن يتحرك فإنه يتحرك — كالأداة — المقل
الذى فيه علم البناء . ونقول أيضاً إن حركة بدن البناء غير حركة الحجارة والخشب ، وذلك
أن بدن البناء يتحرك حركة موضعية^(١) . فأما الحجارة فإنما تتحرك حركة استحالية ، لأنها
تقبل الأشكال : أعنى التدوير والتربيع فتستحيل عن حالها الأولى ؛ فأما بدن البناء فلن
يتغير عن حاله الأولى أبنة . وقد ذكر ذلك الحكم أيضاً في كتابه الذى سميناه آتفاً ، فقال :
إن الحركة هي في المحرك ، وذلك أن الحركة هي تمام التحرك من المحرك . فترجع أيضاً فقول
إن المحرك هي القوة على الحركة ، والحركة هي الفعل ، والفعل هو القاعل في المحرك . وزيد
أن نلخص قول الفيلسوف فنقول : عنى بقوله هذا أن البناء وإن كان واحداً وهو تمام البناء
والبناء والمبنى — غير أن الحركة ليست في البناء ، لكنها في البناء المبنى ، وذلك أن الحركة هي
تمام البناء والمبنى والمبنى ؛ غير أن الحركة ليست في البناء لكنها في البناء المبنى ، وذلك أن
الحركة هي تمام المبنى من البناء . وهذا لا يكون في جميع الحركات . فقد استبان الآن أن
العسل ليس هو حركة للعامل لكنها للمعول ، فإن كان هذا على ذا فتبين وصح أن الفعل
هو أعم من الحركة كقول الفيلسوف .

هذه المقالات النسوبة إلى الإسكندر الأفروديسى كلها من نقل أبي عثمان سعيد الدمشقي ،
وهذه النسخة المقولة الثانية من خط الدمشقي .

(١) أى : حركة مكانية أو حركة نقل .

مقالة الإسكندر الأفروديسي في « الفصول » ترجم:

أبي عثمان سعيد بن يعقوب الرمشي ؛ وفي هوائيهما تعالين

وأي عمرو الطبري عن أبي بشر متى بن يونس الضائي ؛ رهمهم الله

مقالة الإسكندر في أن الفصول التي بها يقسم جنس من الأجناس ليست واجباً ضرورة أن تكون توجد في ذلك الجنس وحده الذي إياه يُقسم ، بل قد يمكن أن يُقسم بها أجناس أكثر من واحد ليس بعضها من نتائج بعض .
قال الإسكندر :

قد استعملت في تسميى قول أرسطوطالس في كتاب « القولات » المشرة أن فصول الأجناس المختلفة التي ليس بعضها مرتباً تحت بعض مختلفة بالنوع — هذا المعنى : وهو أنه قد تنبأ أن تكون فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس مختلفة ليس بعضها مرتباً تحت بعض ولها فصول مشتركة عامة . فذو الرجلين فصل مشترك للطائر والساح والماشي ، وذلك أن كل واحد منها ينقسم بهذا الفصل . والكثير الأرجل فصل لهذه الأجناس الثلاثة ، وذلك أن هذا الفصل — أى ذا الأرجل — موجود في جميعها ، وعدم الأرجل أيضاً فصل للحيوان الماشي والساح ، لأنه قد يوجد في كلا هذين الجنسين مالا رجل له . والمتنفس أيضاً وغير المتنفس^(٢) قد يقسمان الحيوان الطائر وغير الطائر^(٣) . فلما استعملت في شرحي لذلك القول كما يوجد في تسميى ذلك الكتاب عذاني بعض الناس على أنى جريت على رأى المشائين في قولى إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس أكثر من واحد . قال : وذلك أن ليس ذو الرجلين فصلاً للمشي الساح^(٤) وإلى الطائر من طريق ماها ساح وطائر لكن

(١) فوقها : السامى .

(٢) قال : يريد بالتنفس وغير التنفس الهواء وغير التنفس له ، فإن الجراد والبق وكل

ملا رقة له لا يتنفس ولا يتنشق الهواء . (من هامش الأصل) .

(٣) فوقها : الساح . (٤) فوقها : السامى .

فا الرجلين موجود في كلا الجنسين من قبل قسمة هي أم من هذه القسمة ، لأن ذا الأرجل
والقديم^(١) الأرجل إنما هما فصلان للحى . وذو الرجلين وذو الأرجل الكثيرة إنما هما فصلان
للحى ذى^(٢) الأرجل . وذلك أنه لو كان شيء من الحى اللاتى من طريق ما هو ساج
يخالف الحى الساج بعضه بعضاً بذى الرجلين ، لم يكن الطائر أيضاً من طريق ما هو طائر يخالف
بعضه بعضاً بهذا الفصل من قبل أنه يجب أن [١١٦] يكون فصل كل واحد من الأجناس
خاصاً به موجوداً فيه^(٣) دون غيره . ويستعمل في الاحتجاج على تصحيح قوله هذا ما تقدم
ذكره من قول أرسطو وهو أنه ينبغي أن يقال في الأشياء المخالفة بعضها بعضاً إنها مختلفة
من الجهة التى تختلف فيها ، لامن الجهة التى لا تختلف فيها . وذلك أن الأشياء المختلفة إنما هى
مختلفة بذلك الشيء الذى تختلف فيه ؛ وأما ما لا يختلف فيه فليس هى به مختلفة : من ذلك
أن المثلثات المختلفة الأضلاع منها والمتساوى الساقين والمتساوى الأضلاع ليس إنما يخالف
بعضها بعضاً بأن زواياها الثلاث الداخلة مساوية لقائمتين ، لكنه إنما يقال إن المثلثات
مختلفة بنفصول المثلث التى هى أن الخطوط للمستقيمة التى تحيط بها متساوية أو غير متساوية
ولهذا السبب أيضاً ليس المرأة نوعاً للإنسان لأنها ليست تخالف الرجل فصل الإنسان ،
وذلك أن الذكر والأنثى ليسا فصلين للإنسان ، لكنهما : إما أن يكونا فصلين لشيء هو
أم من الإنسان ، وإما أن لا يكونا فصلين قاسمين لأنها لا يقسمان جنساً من الأجناس
فقد يجب علينا نحن أيضاً أن لا نقول إن الحى السامى^(٤) يخالف بعضه بعضاً بذى الرجلين
وبالكثير الأرجل ، لأن هذه الفصول ليست للحى السامى^(٥) . ونحن نرد عليه بأن نقول :
أما أولاً فإياه^(٦) إن كان كما يسمي المثلثات أنه يحيط بها خطوط مستقيمة كذلك يسمي الحى

(١) ص : القديم (٢) ص : ذا

(٣) فوقها : ذا الحاشى به إنما هو موجود (٤) فوقها : للاتى .

(٥) قال أبو بهر : أى ليس كثير الأرجل من ذى الرجلين من الحيوان المشاء بحال إحاطة ثلاثة (ص : ثلاث) خطوط بالمثلث ؛ وذلك أن إحاطة الثلاثة المخطوط موحدة لكل مثلث ، وأما دألك فإيهما موجودان للجهة الحيوان المشاء ، لكن ليس كلاماً لكل حيوان مشاء ، لكن ذوالرجلين لقطعة منه ، وكثير الأرجل لقطعة أخرى . قال : فإن لم يكن ذوالرجلين موجوداً لجميع الحيوان المشاء ولا كثير الأرجل موجوداً لجميعه ، فليس لجهة وجود إحاطة المخطوط الثلاث للمثلث .

الساعي^(١). أما ذو الرجلين وأما ذو الأرجل الكثيرة فليس كما أن الثلاث غير مختلفة فيما هو عام لها كلها كذلك ليس الحى الساعي يختلف فيما هو عام له كله ، فإن لم <يكن > ذو^(٢) الرجلين موجوداً بجمعه وكان ما يحيط به ثلاثة خطوط مستقيمة موجوداً^(٣) للثلاث فليس هذا القياس إذاً شيئاً بالقياس عليه ، ولا نحن أيضاً في هذا المعنى مخالفون لشيء مما قاله أرسطاطاليس . فأما <الذكر > الأثني فإنما * ليساها فصلين قاسمين للإنسان ، لأنها ليسا فصلين أصلاً بل جنس آخر غيره . ثم بعد ذلك فينبى أن نميز أسر الفصول وننظر : هل الفصول التى مع أنها تقسم الجنس بأسره إلى أنواع مختلفة إنما توجد أيضاً في ذلك الجنس الذى تقسمه وحده وهى وحدها ينبى أن نمتد أنها فصول ذلك الجنس الذى تخصه ، أم قد تنبأ أن تكون فصول مما تقسم جنساً من الأجناس ، وإن كانت موجودة في آخر غيره ؟ فإنه إن كانت الفصول التى تقسم جنساً من الأجناس موجودة^(٤) في جنس آخر غيره ، ففى ذلك كفاية في الدلالة على أن فصول الجنس من الأجناس قد تكون موجودة في غيره وتكون هذه الفصول مقسمة للجنسين كليهما أو تكون موجودة في الجنسين جميعاً أعنى الطائر^١ والساعي مقسمة لها محدثة في كل واحدة منهما أنواعا [١١٦ ب] مختلفة . وإن كان

(١) لوقها : اللأى : (٢) ص : ذا (٣) ص : موجود .

(٤) قال أبو بكر : إنما ليساها فصلين للإنسان من قبل أنها ليسا فصلين بجنس أصلاً ، وذلك أنها قد لا يكونا فصلين بجنس آخر ومع ذلك يكونان فصلين ، لكن إنما يكونا < فصلين لأنها انفصاليتان > ، والفصول فعاليات لا افعاليات .

(٤) لوقها : قد توجد . (٥) تحتها : كلاماً . (٦) ص : انفصاليين .

(١) يعنى أن مثل تلك الفصول تكون مقسمة للحيوان الطائر والحيوان الماء ، محدثة في كل واحد منهما أنواعاً مختلفة مثل أن ذا الرجلين يضم الحيوان الطائر والحيوان الماء يحدث في كل واحد منهما نوعاً . فقلت : ليس إما أن فصلاً واحدة بأعيانها قد توجد مقسمة بجنس ما عليه علامة (أ) وبجنس آخر تحت (أ) عليه علامة (ب) ، فذلك موجود ، ولكن على أن تلك الفصول تقسم كل واحد من الجنسين تماماً أولاً بأن تكون مقسمة للجنس المالى مثلاً تماماً أولاً . وأما الجنس الذى تحت ظليت ذلك الجنس المالى . فقال : بل تقسم كل واحد منهما تماماً أولاً . فقلت له : كيف يمكن أن يكون شيء ما فصلاً للطائر بما هو طائر وللشاة بما هو شاة ؟ ثم عاد فقال : ليس يمكن أن يكون فصول واحدة بأعيانها تقسم جنسين تكون ذاتية ، وذلك أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد موجود الطبعين على أنه موجود لكل واحدة منهما على تلك الطبيعة . لكن إنما تكون هذه فصولاً عرضية غير موجودة ولا واحدة منها بذاتها . فأما إن كانت فصولاً ذاتية فإنها تكون لتلك الجنس المالى بذاته ؟ وأما لما تحت ظليت ذلك . وأما الفصل المرقوم فقد يوجد لبعضه ، مثل ذى الرجلين : فإنه يوجد للحيوان الطائر والحيوان الماء على أنه يقوم لكل واحد منهما .

يجب أن تكون الفصول المقسمة بجنس من الأجناس في ذلك الجنس وحده ، فقد < جاز > ^(١) أن لا يكون ما قال أرسطوطاليس ليس صحيحاً وهو أنه ليس يمنع مانع من أن تكون فصول الأجناس بعضها تحت بعض واحدة بأعيانها . ولأن الفصول التي تقسم الجنس للموضوع بجنس إما أن كانت < تقسم > ^(٢) الجنس الذي قسمته وحده لم تتجاوز إلى ما هو أكثر منه فليس تنبأ أن تكون مقسمة الجنس الذي هو فوقه < والذي هو > ^(٣) يفصله . وذلك أنها ليس تقسمه بأسره . وإذا الفصول هي على هذه الحالة ليست فصولاً له ولا الفصول المقسمة للجنس الآخر أيضاً ، إنما هي موجودة في الجنس الذي تحت ذلك الجنس ^(٤) .

هذا برهان الخلف ومن وضوحه يظن أنه يقتصب المطلوب كفاً لا إلزاماً ، وهو أن يحدث وضع جالينوس أن فصولاً واحدة بأعيانها لا توجد لأكثر من جنس واحد ثم أُرجم أنه إذا وجد فصل ما بقسم جنساً ما ثم وجد ذلك الفصل بينه يقسم جنساً فوقه فإنه يلزم أن الشيء يحتوي على شيء ، ذلك المحتوى عليه أكثر منه . وهذا محال . وإذا وجد فصل ما بجنس ما ، وإذا هذا محال ، فحال من قال إن فصلاً ^(٥) ما متى وجد بجنس ما [وإذا هذا محال فحال من قال إن فصل ما متى وجد بجنس ما] فإنه لا يوجد بجنس آخر فوقه ؛ وإن بطل هذا فقيضه حق ؛ وهو أنه قد يوجد تحت ذلك الجنس وحده لأنها تصير محمولة على ما هو أكثر إن كانت قد تقسم الجنس الأعلى الذي يقال على ما هو أكثر . وأيضاً فلي وجه على هذا للذهب لا تكون الفصول تقسم جنساً ، وذلك أما لا قدر على وجود ^(٦) فصول لجميع الموضوعات

† يعني أن الجنس الأعلى يفصل الجنس الأدنى تحت هو الجنس الذي قسمته آية ، إذ هي لتجاوز الجنس .
(١) خرم في الأصل . (٢) في الخامس : أي لم تتجاوز الجنس الأدنى للجنس فوقه .
(٣) ص : فصل .

(٤) قال أبو بصر : يعني أنه متى قيل إن فصولاً ما قاسمة بجنس موضوع من غير أن يقسم فوقه أصلاً فإنه يلزم منه أن فصولاً ما واحدة بأعيانها متى وجدت قاسمة بجنس فوقه فإنها تصير محمولة على ما هو أكثر منه . وهذا محال . فإذاً قد توجد فصول ما تقسم جنساً ما قاسمة بجنس فوقه .

†† قال أبو بصر : هذا برهان آخر وهو متى قيل إنه إن فصلاً ما قاسم بجنس ما لا يمكن أن يوجد بجنس آخر فوقه فإنه يلزم أنه لا يوجد ولا فصل واحد واسم بجنس ما . وذلك أنه إن وجد فصل ما قاسم للجنس الأعلى فلا فيوجد ذلك الفصل قاسماً للقطعة التي في حوز ما يفصله الفصل . وعلى هذا لا يمكن أن يقال إن كل واحد من الأجناس التي تحت إنما يقسمه فصل ما ، ذلك الفصل بينه لا يمكن أن يوجد للجنس الذي فوقه .

موجودة لجنس واحد ، إنما هي موجودة في واحد واحد منها فقط . فها هذه الفصول — ليت شرى — للحي الساعى ؟ ! فإنه ليس لك أن تقول : الناطق وغير الناطق ؛ لأن غير الناطق موجود في الطائر والساحج والناطق أيضاً * إما هو موجود في هذا الجنس وحده : وذلك أنه إن قال قائل إن الحي ذو الأرجل جنس لدى الرجلين صار الحي ذو الرجلين أيضاً موجوداً لفصل الناطق وغير الناطق ، فإن ذا الأسنان وعدم الأسنان ليسا في الحيوان الساعى وحده كما يزعم قوم إذ كان بعض الحيوان الساحج ذا أسنان وكذلك [١١٧] الحافر المُشَطَّب كرجل البع لسا في الحيوان الساعى قطع ، وذلك أن المُشَطَّب الرجل في هذا الطائر فلا يحرك اللُحْيَ القَوَّانِي والثُعْلَانِي — فصلان له أيضاً لأن الطائر يحرك لُحْيَه الأعلى أيضاً ؛ فإن ما يجري هذا الجرى من الفصول قلما يوجد . ومثال ذلك في الطائر : فإنه يظن بأن المشطَّب الجناح وغير المشطَّب يجريان فيه هذا الجرى . وأيضاً فإن أجزنا أن عديم الأرجل وذا^(١) الأرجل والكثير الأرجل ليست فصولاً^(٢) للحي الساعى ، وقال قائل : إن ذا الرجلين والكثير الأرجل فصول على التحقيق للحي ذى^(٣) الأرجل ، لم نجد للحي الساعى — وهو جنس — فصولاً ، وذلك لأن الفصول التى نأتى بها نجد جميعها موجودة في أجناس غيره أيضاً ونجد بعضها موجودة في الحي الكثير الأرجل ؛ وإن قربوا أيضاً على هذا المثال للتنفس وغير التنفس إلى الحي — لم يتهأ لم أن يقسموا إلى التنفس بفصول لأنهم إلى أى الفصول أشاروا وجدوا إما بعضها وإما كلها موجودة في الحي غير التنفس ، وإذ هي موجودة في غير

(*) قال أبو بكر : ولأن الفصل إذا قسم الجنس فقد يوجد لذلك القطعة التى فصلها فيوجد فصلاً لكل واحد واحد من تلك وبينى حد واحد من تلك الأنواع من ذلك الجنس المال ومن ذلك الفصل الذى قد قسم الجنس المال ، ومن فصول آخر إن اجتمعت لم توجد جعلتها إلا فذلك النوع فقط — فكيف لا يمكن أن توجد فصول واحدة بأعيانها لأجناس مختلفة ليس بعضها تحت بعض إلا أنها تحت جنس واحد ؛ وذلك أنها لا يمكن أن توجد لأجناس متباينة . وذلك أنه متى قيل إنها قد توجد لأجناس متباينة مثل إن فصلاً واحداً مثلاً يقسم الجوهر وهو بينه يقسم الكمية ، فإنه بينى من نوع ما من الجوهر . وذلك الجنس المال الذى هو الجوهر وعمل عليه الجوهر لأنه يحمل على الفصل والفصل يحمل على النوع وذلك الفصل بينه إذا قسم الكمية ولكنه بينى منه حد ذلك النوع ويكون ذلك النوع تحت الكمية ، متصل عليه الكمية وتحمل على كل واحد من النوعين كل واحد من الجنسين بتوسط الفصل . وهذا محال .

(١) ص : ذو (٢) ص : فصول .

(٣) ص : ذو .

للتنفس فليست إنما هي للتنفس أيضاً . فإن كانت الحدود إنما تنفرع من جنس وفصول ، وليس من أى جنس اتفق ، بل من ذلك الجنس المأخوذ في الحد^(١) لأننا ليس متى أضفنا فصول أى جنس اتفق لنا إلى جنس من الأجناس حدثت الحدود ، لكن في أخذنا الجنس اللام للشيء الذى قصدنا لتحديده وأضفنا إليه فصولا ما من فصول ذلك الجنس يحدث الحد وكان جنس الإنسان للأنس له الحى الساعى والفصل الذى بإضافتنا إياه إلى هذا الجنس يحدث حد الإنسان ، فهو فصل هذا الجنس ، وكأن حد الإنسان : حى ساعى^(٢) ذو رجلين — فذو^(٣) الرجلين إذن^(٤) فصل للحى الساعى^(٥) . وأيضاً فإن كانت الفصول القريبة من الجنس الأول ليست تقسم جنساً من الأجناس هي التي دونه ، وذلك أن الطائر والساح والساعى ، التي هي فصول قريبة للحى ، ليس يمكن أن تقسم الحى الطائر والحى الساح ولا ذو الأرجل أيضاً وعدم الأرجل ، إن جعلها جاعل فصلين أولين للحى يقسمان الحى ذا الأرجل والديم الأرجل ، وكان هذا هكذا . فجميع الفصول التي تقسم أجناساً أكثر من واحد وبعضها مرنب تحت بعض ليس تكون فصولاً قريبة للجنس الأول المحمول عليها ، وإذ ليس هي فصولاً له ، فهي إذن فصول^(٦) لبعض ما تحته لكن فصلاً للتنفس وغير التنفس وفصول ذى الرجلين وعدم الأرجل وكثير الأرجل بعضها تقسم مع الحى^(٧) الطائر والحى الساعى^(٨) . على أن ذا الرجلين والكثير الأرجل موجودان في الحى الطائر ، وبعضها وهي عدم الأرجل وذو الأرجل الكثيرة في الحى الساح . فليس هذه الفصول الموصوفة إذن هي الفصول القريبة^(٩) للحى فإن قال قائل : إن الحى لما كان مقسماً^(١٠) على جهات كثيرة فليس يمنع مانع أن تكون الفصول التي تقسم الحى على جهة من تلك الجهات فصولاً مقسمة للأجناس الحادثة عن قسمة الحى على جهة غيرها ، وذلك أن ذا الأرجل وعدم الأرجل — وهما الفصلان القرينان اللذان يقسمان الحى — قد يمكن أن يكونا قاسمين للحى الساعى . فقد أقر قائل هذا القول بأنه قد يوجد فصول ما مقسمة لأجناس مختلفة ليس بمُرْتَبَةِ بعضها تحت بعض ،

(١) في إمامش : لسخة : في الحى . (٢) ص : ذوا .

(٣) فوقها . أيضا . (٤) فوقها : للشيء . (٥) في الماش : لسخة : أو ليس .

(٦) ص : فصولا . (٧) فوقها : الباطق . (٨) فوقها : الساح .

(٩) فوقها : أى الثانية . (١٠) ص : مقسم

وهي أمثال هذه الفصول التي وصفنا . وليس إما تنقسم بذى الأرجل وعديم الأرجل من الحى والحي الساعى ، لكن الحى الساعى ^(١) أيضاً ، وذلك أن ليس الحى الساعى أولى من الحى الساجح بأن يقسم بهذين الفصلين ؛ والحى الساجح والحى الماشى ليس أحدهما تحت الآخر ، فقد يلزمهم من ذلك أن يكونوا قد سلموا ذلك الشيء الذى أتوه . وأيضاً إن قالوا إن الناطق فصل قريب للحى ذى الرجلين والحى الماشى ^(٢) وجب أن تكون الأجناس المختلفة التى ليس بعضها مرتباً تحت بعض فصولاً ^(٣) واحدة بأعيانها ؛ وذلك أن الحى ذا الرجلين والحى الماشى ليس أحدهما تحت الآخر ، وكل واحد منهما مقسم بالناطق ، فإذا كان الناطق يقسم كلهما فليس هو بذى الرجلين أولى منه بالماشى . وذلك أن ذا الرجلين ليس بأعم من الماشى ولا يتحمل على أكثر مما يحمل عليه الماشى ؛ ومع ذلك فنلنكر أن يقال إن الحى — وهو جنس واحد — ينقسم على جهات كثيرة وعلى مقابلات كثيرة بالفصول ، وإن الأجناس التى تحته لا تحفظ الفصول المقسمة . وأيضاً فإن كانوا يقسمون ^(٤) الحى إلى ذى الأرجل وعديم الأرجل وقسوا ذا الأرجل أيضاً إلى ذى الرجلين وكثير الأرجل ، صارت على حسب هذه القسمة الأشياء المتجانسة تحت أجناس مختلفة والمتباينة تحت جنس واحد . وذلك أن الحيوانات المائية فى متجانسة ليست تصير من جنس واحد ، لأن بعضها يصير تحت الجنس الذى هو الحى ذو الرجلين وبعضها تحت الجنس الذى هو الكثير الأرجل ؛ وعلى هذا المثال أيضاً ينقسم الحيوان الطائر لهذه الفصول التى ذكرنا ؛ وهى متجانسة ، فيصير الحيوان الطائر والحيوان الماشى وهما مختلفان بالجنس متجانسين . وذلك أن الحى ذا الرجلين يصير بد الحى من الجنس القريب [١١٧ ب] الطائر والماشى . لكن من المكر أن نقول إن البعد بين الحيوانات المائية بعضها من بعض وكذلك البعد بين الطيور بعضها من بعض ، أكثر من البعد بين [البعد] بين الطيور وبين الحى الماشى ، فإن كان الماشى والطائر والساجح فصولاً للحى وعديم الأرجل ، وذو الأرجل وذو الرجلين والكثير الأرجل فصولاً للأجناس التى تحت الحى ، فكل ما كان يحمل القسمة فينبى أن ينقسم بهذه الفصول . وأيضاً لو كان الشيء الموجود لشيء من الأشياء بذاته إنما يوجد لذلك الشيء وحده ، لقد كان يلزم أن لا يقال إن

(١) فوقها : الساجح . (٢) فوقها : فلذا أوجبوا .

(٣) ص : فصول . (٤) ص : يقسموها .

الجنس من الأجناس فمؤلاً ذاتية سوى الفصول التي هي موجودة فيه وحده ، ولما كان المحمول بذاته على شيء من الأشياء قد يتكهن فيه أن يقال على ما هو أكثر منه — من ذلك أن الحى محمول على الإنسان بذاته ومحمول أيضاً على سائر الحيوانات الباقية كلها بذاته — فليس مانع يمنع من أن تكون الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس بذاته قد تقسم جنساً آخر أيضاً بذاته . ومع ذلك أيضاً فإنه إن لم يكن مانع من أن يكون فصول الأجناس الذى بعضها تحت بعض واحدة بأعيانها كما يقول أرسطوطاليس ، فليس يجب أن تقول إن الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس قريباً هي وحدها فصول ذلك الجنس دون جميع الفصول التي تنبأ فيها أن تقسم إلى أنواع مختلفة . وذلك أنه غير ممكن أن تكون فصول واحدة بأعيانها تقسم قريباً أجناساً بعضها تحت بعض .

فهذا ما قلناه في تبين أنه ليس يجب أن تكون الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس إنما هي في ذلك الجنس الذى تقسمه وحده ، وأنه لا يجب ضرورة أن يكون الذى يقسم الجنس الواحد فقط إنما هي فصول واحدة بأعيانها لأنه لا يمكن أن تكون كل فصول واحدة بأعيانها تقسم الأجناس المختلفة . فأما أن تكون بعض الفصول بأعيانها لأجناس مختلفة فليس يمنع من ذلك مانع . وقد يجب أن يبحث عن معنى آخر وهو : هل يجب أن يوضع الفصل تحت جنس واحد بعينه وهو ذلك الجنس الذى يحوى الجنس الذى إياه يقسم ذلك الفصل ، أو تحت جنس آخر غيره ؟ وذلك أنه قد يظن بكل واحد من هذين المعنيين إذا سلم أن التأخذ^(١) يلحقه لألك إذا قلت إنه يجب جنس آخر ، وذلك الآخر إما أن يكون غير المقولات العشرة ، فيلزم من ذلك أن تكون أجناس الموجودات أكثر من عشرة ؛ وبصير أيضاً فصول ذلك الجنس الحادى عشر تحت جنس آخر وفصول ذلك الجنس الآخر تحت آخر غير العشرة ، فيصير من ذلك إلى ما لا نهاية .

شرح : أحال أن يكون وجود الفصل الذى يقسم الجوهر مثلاً في جنس غير العشرة ، لأنه يلزم أن تكون الأجناس العالية أكثر من عشرة ، وأيضاً يلزم أن يكون الفصل الذى يقسم ذلك الجنس الحادى عشر إنما يوجد في جنس آخر هو ثانى عشر ويتأدى ذلك ويحيل^(٢)

(١) ص : الساعد .

(٢) ص : يحال — وأحال يحيل = أتى بالمحال .

وأحال أن يوجد الفصل الذى قسم الجوهر [يوجد] فى غير الجوهر بأنه وضع أنه يوجد فى الكيفية ، قال : فسيوجد فصل جنس آخر فى الكيفية ، فليكن ذلك الجنس الآخر للمضاف . إلا أنه إذا وجد فصل الجوهر وفصل للمضاف فى الكيفية ، فما الذى منع أن يوجد فى جنس غير الكيفية دون أن وجدا منها ، ولم لا وجد فصل يقسم مثلاً الكية أيضاً والافعال تحت الكية أيضاً ؟ وهذا إذا قسط لزم أن يحمل على فصل الجوهر الكيفية بالتواطؤ ، ويحمل عليها الجواهر بالتواطؤ أن يحمل على كل واحد من النوعين كل واحد من النوعين ؛ وهذا محال . وقال أيضاً : وأما إذا قيل إن فصل الجوهر إنما يوجد فى الجوهر — فليس يلزم منه المحال ، فهو إذن فيه . قال قائل : فقيم يخالف ذلك الفصل ذلك النوع المركب منه ومن الجنس ؟ بل بماذا يفارق الجنس الذى يقسمه وهما جوهران ؟ فقال : يخالف نوعاً نوعاً لجزئين مختلفين ؛ وإن كانا جوهرين قال : فالجزآن أغسهما بماذا يختلفان هما مثلاً جوهران ؟ فتوقف ، وقال : أنظريه . وقال بعد هذا : يخالف مثل البياض السواد — مع أن كل واحد منهما نوع اللون وفصل — بأن البياض يفرق البصر والسواد يجمع البصر ، ويخالف كل واحد منهما اللون بأن اللون يقال على أكثرهما يقال عليه واحد منهما قبل . وإذا ليس البياض غير اللون فلم يخالفه نوع آخر ؟ وقال ليس باختلافهما به شيء ذاتي ، لكن بالعرض : مثل أن هذا يجمع وهذا يفرق ، وليس باختلاف الفعلين بل على اختلاف الطبعيتين ، فما ذا تلك الطبعيتان المختلفتان اللتان فى السواد والبياض فإيهما فى معنى اللونية واحد غير مختلف ، فقال : لا بد من أن يكون هنالك معنى ، لكن ليس مثل ما يكون فى التركيب من مادة وصورة . فإن قيل : هذا إنما يكون فى الجواهر لا [١١٨] فى الأعراس ، قال أيضاً : السواد يخالف اللون بما يخالف به الواحد الاثنين فى أن الاثنين أكثر من الواحد . وأما فى باب العدد < ٢ > هو واحد^(١) .

وأن تكون تلك الفصول ليست تحت آخر غير المشرة ، لكن تحت واحد منها : إما تحت الكيفية إن أحببت ، وإما تحت المضاف — فإن هذا شيء قد ذهب إليه قوم . ففصول هذا الجنس بعينه^(٢) إما أن يكون فى ذلك الجنس بعينه فيصير تحت الكيفية إن كانت فى الكيفية ،

(١) الفقرة الباقية شرح على التمس السابق عليها مباشرة ، ولا نستطيع الجزم : لك من تنسب : للاسكتندر أو لأبي بشر متى بن يونس .
(٢) فوفها : مقسة .

أوتحت المضاف إن كانت في المضاف؛ وإما أن يكون جنس آخر كالحال في باقي الأجناس .
 فإن كان هذا هكذا ، فليس يسهل علينا أن نعلم تحت أي جنس تكون فصول الكيف :
 هل تحت الجنس الذي تكون تحته فصول المضاف ، أم غيره ؟ فإب كانت فصول
 المضاف تحت المضاف وفصول الكيف تحت الكيف ، فلم صارت الفصول التي في جنس
 من هذين الجنسيتين : إما المضاف وإما جنس الكيف — مجانسةً للأشكال التي قسمتها في سائر
 الأجناس الباقية ؟ لا يوجد ذلك أيضاً . وقد يظن أن القول بأن الفصول مرتبة تحت الجنس
 التي تقسمه شنيع ، لأنه إن كانت الفصول التي تحدث أنواعاً تحت جنس تلك الأنواع بعينه ،
 وجب أن تكون الفصول التي تقسم الحى تحت الحى أيضاً ، ولأن ماتحت الحى حتى صار
 الفصل جوهرراً مركباً ونوعاً^(١) للحى . وذلك أن الشيء الذي يحمل عليه الحى على طريق
 التواطؤ إن كان عاماً فهو نوع له ، وإن لم يكن عاماً فهو شخص من الأشخاص التي تحت أنواعه ،
 والفصل عام ، فالقفل إذن نوع . وإن كان الفصل نوعاً وكان كل نوع جنساً وفصولاً^(٢) ،
 لأن النوع جزء من أجزاء جنس قد قسمته فصول ما ، والفصول إذن فصول إذ كانت
 أنواعاً للجنس ، وتلك الفصول فصول لأن تلك على هذا القياس أيضاً بعينه أنواع ، وبمر ذلك
 إلى ما لا نهاية له . وأيضاً فليس تخلف فصول الجوهر للمركب من أن تكون مع مادة ، أو بغير
 مادة . فإن كانت مع مادة فهي أنواع ، وإلا فإذا تخالف الأنواع !؟ وذلك أن الحى للإنسان
 مثل أن ذا الرجلين والناطق واحد من الفصول الباقية له .

وقد يُظنُّ بآسوط أنه يستعمل الفصول في المقولات على أنها مع مادة من قوله : إنها
 تحمل على الأنواع والأشخاص على طريق التواطؤ ؛ ولكنها إن كانت تحمل على ماتحتها
 على طريق التواطؤ فهي أيضاً تحمل على ماتحمل عليه بمعنى الماهية كالأجناس والأجناس
 والأشكال ، ويكون الجنس كما يحمل على الأشكال على جهة التواطؤ كذلك يحمل على الفصول .
 فإن لم يكن الفصل جوهرراً مركباً ، لكنه جوهر على طريق الصورة ، فكيف يجوز أن
 يحمل على النوع وعلى الشخص على طريق التواطؤ إن كان هو والنوع الذي يحدث عنه في
 في جنس واحد بعينه ؟ وذلك أنه لا يمكن أن تقول إن الناطق وذا الرجلين وكل واحد من

(١) نَحْنُ : حى .

(٢) س : جنس وفصول .

الفصول الآخر التي ينقسم بها الحى إذا أخذ خلوها من المادة أنه حى . فنقول : إنه ليس يجب إن كان الفصل مع مادة أن يصير لامحالة نوعاً للجنس الذى انقسم عنه ، من قِبَل أن الفصل إذا أخذ على حدته لم يكن معروفاً ولا كافياً في الدلالة على النوع ، لكنه إذا قرُن بالجنس الذى انقسم عنه صار معروفاً وصار نوعاً لامحالة . فأما إذا قيل على حدته ، فإنه وإن تَوَهَّم مع مادة ، لم يكن معروفاً في كل شيء ولا نوعاً ، لأن الجوهر قد ينقسم بالمتنفس وغير المتنفس . وفصل غير المتنفس إذا قيل على حدته لا يعلم من أسره بعد : هل هو جوهر أم لا ؟ وذلك أن غير المتنفس قد يوجد أيضاً في غير الجوهر ، ولذلك ليس هو نوعاً^(١) للجوهر . فإذا قرُن بالجوهر صار معلوماً ونوعاً من الأنواع لامحالة ، لأن الجوهر غير المتنفس نوع للجوهر . وعلى هذا المثال يجرى الأمر في ذى الرجلين والمديم الأرجل أو لكثير الأرجل ، فإنها إذا قيلت على حدتها لم تكن معلومة كالحال في غير المتنفس ، لكنها إذا قرنت مع الجنس أحدثت النوع الذى تفصله . وهذا النوع ، لأنه جنس أيضاً ، قد تنقسمه فصولاً أخرى . وقياس هذه الفصول أيضاً إلى جنسها انحصار بها ، أعني الجوهر غير المتنفس ، كقياس غير المتنفس إلى الجوهر والمتنفس أيضاً ؛ وإن كان الشيء الذى يقال عليه معلوماً لأنه قد يظن بالمتنفس أنه إنما يقال على الجوهر فقط ، إلا أنه لا يدل بعد على نوع متى قيل على حدته . لكنه متى قيل على حدته كان جزءاً للنوع . ومتى قرُن بالحى صار نوعاً . فإذا أُخِذَت الفصول مع الجنس الذى يقسمه دلت على أنواع وحملت تلك الأنواع على الأشخاص على طريق التواطؤ من قِبَل أنها قد صارت أنواعاً^(٢) . وأيضاً إنما تكون فصولاً قاسمة متى كان تركيبها مع الأجناس التى إلهاها تنقسم ، فتحدث بوقوع القسمة نوعاً مشاركاً إليه . فأما متى استعملت الفصول على حدتها فليست أنواعاً للأجناس التى تنقسمها ، ولا تعمل هى ولا أجناسها على الأنواع على طريق التواطؤ . والسبب في ذلك أنها ما دامت تقال على حدتها فليس يعلم بعدُ لأى جنس هى . فهذا ما يلزم متى وضعنا أن أفضل الأشياء ذوات المادة إنما وجوده مع المادة . وخلق أن يكون الأجود أن يقال : إن الفصل ليس بمركب ، لكنه صورة تعتبر مادة فاعلة واحداً من الأشياء التى تحت الجنس . وذلك أن الجنس

(١) س : نوع . (٢) س : أنواع .

طبيعة [١١٨ ب] ما عامية لأنواع موجودة في أشياء أكثر من واحد ، مخالفة بعضها بعضاً في الصورة . فأما الفصول < فإنها يقال ^(١) > على الأشياء التي بها يخالف بعضها بعضاً ، لأن الأنواع التي تحت جنس واحد ليس تختلف في المادة للموضوعة < لها ^(٢) > إن كانت أنواعاً ذوات مادة ، كما أنها لا تختلف في الجنس العام ؛ لكنها تختلف في الصورة التي في < الأشخاص ^(٣) > . وهذا هو المعنى الذي يقال إن الفصل يفعله حتى يكون وجوده تحت الجنس ؛ وهو ما به يكون وجوده . وذلك أن على هذا المعنى يدل القول الذي وصف به ، وهو أنه : المحمول على أكثر من واحد مختلفين في النوع بمعنى أى شيء هو . وذلك أن الفصل الذي في الجوهر إنما يدل على كيفية جوهرية . فإن كان ما يجري هذا المجرى من الفصول خلوّاً من مادة ففي كان الجنس دالّاً على طبيعة ما مركبة من مادة وصورة منزلة الحى ، فليس فصل هذا الجنس نوعاً له ، لأن أنواع الجنس ذى المادة توجد مع مادة ، فلا يحمل الجنس عليه على طريق التواطؤ . فإن الفصل يدل على نوع من الأنواع التي تحت الجنس إذا استعملت مع المادة التي تستفيدها ، فتركيبه مع الجنس . مثال ذلك : الناطق ، فإذا تركب مع الحى دلّ على الناطق ذى المادة ، وذلك أن الحى الذي بهذه الصفة ^(٤) دالٌّ على الجوهر المركب بالطريق الأعم . فإذا أخذ الناطق على هذه الجهة فهي نوع . فما كان من الأجناس يجري هذا المجرى فليس يكون هذا الفصل فيها نوع ذلك الجنس الذي يفصله متى أخذ على حدته خلوّاً من الجنس . فأما الأجناس ^(٥) * التي تدل على طبيعة مركبة من مادة وصورة لكنها أعم وأبسط وليست بمد تدل على أن فيها شيئاً من التركيب لكنها حافظة لطبيعتها — في الأشياء المركبة كانت أوفى غير المركب كالجوهر المطلق ، وما هو غير مركب ككثر الأجناس الأخر غيره — فإن الفصول التي فيها هي الأنواع لا محالة . وليست محتاجة إلى فصول آخر لتكون بها أنواعاً . وذلك أن الفصل يبينه من قبل هذا قيل إنه لا يحتاج إلى مادة ليكون بها نوعاً لما جرى هذا المجرى . فن الأجناس متى قيل على حدته كان يدل على نوع من الأنواع التي تحت هذا الجنس ، وكان نوعاً له ، لأن أجناس ما حاله

(١) خرم .

(٢) فوقها : الصورة .

(٣) قال أبو عمر : هذا يمس أجناس الأعماس والجواهر البسيط < > .

هذه الحال من الأنواع ليست مع مادة ، لأن المتصل هو فصل الكم وهو كم ؛ وكذلك المنفصل والفرق البصر هو لون وهو فصل ، وما كان من الأنواع محرراً من المادة فليس هو شيئاً غير الفصول التي يدل عليها ، ولذلك صارت الأجناس يحمل عليها على طريق التواطؤ . فإذا حال الفصول هذه الحال ، فإن فصول الأجناس الأول تكون أنواع الأجناس المخصوصة بها وموضوعة تحتها . ولذا السبب لس الفصول التي تسميها القسمة الأولى أشياء ما ، والأنواع أشياء أخر غيرها ، لكن النوع فيها هو الفصل ، وما هيّة الفصل تركيبة مع الجنس ، وذلك أن ليس لها حد ، من قيل أنها لا تنصير أنواعاً بفصول ما أخرى غيرها . وذلك أن الحدود إنما هي للأنواع التي لها أجناس وتنصير أنواعاً بفصول مقسمة للجنس . فأما الفصول الأول التي هي فصول الأجناس الأول فهي أنواع لا بحالة ، وليس لها الفصول الحديثة للأنواع . وإن تكلف متكلف أن يجعل لها حداً كان هذا حدّها . فأما فصول الأجناس العالية المركبة من مادة وصورة كما تكون في الجواهر فليست توضع تحت الجنس الذي قسمته بل كأنواع له . ولذلك يقال إنها ليست لا بحالة تحمل على فصولها الخاصة . فأما الجنس الأمّ الذي فوقها فهي مرتبة تحته من قيل أنه محمول على ماله منها مادة وما ليس له مادة . ولهذا السبب صارت فصول الحى التي ليست حيواناً وهي جوهر ، لأن الجواهر إذ هو جنس للحى يحفظ طبيعته بعينها في الأشياء المركبة ويحفظها مع ذلك أيضاً في كل واحد من الشئيين اللذين منهما وجود المركب ، وهي الصورة والمادة ، والجوهر الذي ليس بجسم والجوهر الجسائى . وذلك أن القول بأن الفصول الجوهر <ية> ليست جواهر لأنها ليست قابلة للتضادات — قول من لم يفهم ، لأن الأشخاص التي في الجوهر هي القابلة للتضادات لا الأجناس ولا الأنواع ولا الفصول ، ولأن هذه كلها عامية . والشك أيضاً في أن الفصل إن كان له حد كان له [ل] كل حد مأخوذاً من جنس وفصل ، صار الفصل [١١٩] <من فصل و جنس و> ^(١) فصل حد . ويجرى الأمر في ذلك إلى ما لا نهاية له . وليس عن يسلك على مذهب المنطق ، فإنه ^(٢) < ليس كل تحديد حاله على هذا الحال ، لأن لك أن تقول في الجنس أيضاً هذا بعينه . وذلك أنه > إذا كان < للجنس حد ، وكان الحد مأخوذاً من جنس وفصل ، صار للجنس المأخوذ

في حد الجنس المحدود وحد ، وذلك إلى ما لا نهاية له . فإن كان ذلك ينتهي عند الجنس ، لأن التحديد إنما هو للجنس الذي له جنس ، وكان القول العام الذي يوصف به الجنس هو هذا للمعروف ، وأن التحديد أيضاً إنما هو الفصل الذي يمكننا أن نجد له فصولاً ما محدثة للأشياء . وليس يمكن أن يقال إن الفصول القريبة من الأجناس الأول فصول ، لأنه إن تُعدّ منها فصول لم تكن الفصول قريبة ، واحتاجت إلى جنس ما آخر بعدها تكون تلك فصوله الأول القريبة من الجنس الذي تقسمه ، ويجرى ذلك إلى ما لا نهاية له . وإن كان بالجملة للفصل فصل ، فليس حد الفصل أصلاً هو المأخوذ من جنس وفصول ، لأن القول الذي هو أن الفصل : هو القول على كثيرين مختلفين موصوفين بأى شيء — هو ليس بحد ، لأنه ليس يوجد مأخوذاً من جنس وفصول . وأيضاً فإن الفصل اسم مشترك يقال على معاني مختلفة كمثل الجنس أيضاً . ولذلك صار معناها ^(١) وحالها هذه الحالة . وذلك أن بعض الصفات قد تقال على أسماء كثيرة ، لأن الصفة أيضاً التي تلاثم < و > يُقَالُ بها أنها حد الجنس قد < تكون ^(٢) > لأعلى الأجناس وأقدمها ، لأن كل واحد من تلك الأجناس يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع موصوفين ^(٣) بما هو ، وليس هذا الوصف بأن فصلاً ما يوصف به ، لأن هذا إنما هو للجنس المطلق لا للجنس جنس ؛ وأيضاً فإن الجنس إنما وصف على أن طبائع موجودة وعرض لها أن تكون أيضاً أجناساً . وكذلك الأمر في وصف ^(٤) الفصل ، وذلك أن القول للموصوف به ليس هو لفصل فصل بل من الفصول المشار إليها التي منها : ما هو في الجوهر ومنها ما هو في شيء آخر غيره ، ومنها أول ، ومنها ثان ^(٥) — لكنه لما من حيث اتفق لها أن تكون فصولاً .

تمت مقالة الإسكندر الأفروديسي في «الفصول» ،

ترجمة أبي عثمان الدمشقي ، في سلك ربيع الأول من

سنة سبع وخمسين وخمسة مائة هجرية . والحمد لله رب

العالمين وصلواته على سيدنا نبيه محمد

وآله أجمعين

(٣) من : موصوفون .

(٢) من : قد أعلا

(١) فوقها : صفتها .

(٥) من : ثاني .

(٤) من : وصفه .

في تحليل الشكل الثاني والثالث إلى الأول

قال : قد أثبت بقاية ما أمكننى من الاختصار ، في < سحابة ^(١) > يوم واحد وأنا في علة صعبة ، ما حضرنى الشك فيه من كتاب مقسيموس العجيب الذى التمس فيه أن < يثبت ^(٢) > أن القياسات الحلية التى في الشكل الثانى والشكل الثالث كاملة بذاتها لا تحتاج إلى برهان ولا إلى أن < تحلل ^(٣) > إلى الشكل الأول . ودفعته إليك لتحكم فيه ونظر إن كان فيه شيء من القول يصلح لك أيها الكريم ، لأنك ^(٤) المستحق لأمثال هذا البر . ولم أفضل ذلك لأنى أرى أنى أخكم من هذا الرجل ، بل أرى أن الأشياء التى يراها القدماء ويستقدونها أصح وأقوى من كل استخراج يحدث . ولذلك رأيت أنه ينبغى ألا تكون مناقضتى لمقسيموس بأكثر من نصرى لأرسطو .

فنحن مثبتون أولاً أن الشكلين الثانى والثالث من الأول ، بأن نأخذ مبدأ واحداً لا شك فيه ، وهو أن كل واحدة من المقدمتين التين في الشكل الأول إذا انعكست على نفسها أحدثت كل واحد من الشكلين الباقيين . فالمقدمة الأولى منهما إذا عكست أحدثت الشكل الثانى ، والثانية إذا عكست أحدثت الشكل الثالث . فإن كنا ممن ندفع انعكاسات القدماء كما فعل أوبوليدس ومينلاوس ، التزمنا ألا نقبل أن يكون الشكلان الأخيران ^(٥) من الشكل الأول . فإن كنا مع ما لا يدفعها ، نصحبها تصحيحاً كافياً ، فيجب ضرورة أن يسلّم اشتقاقها من الشكل الأول . فإنه لا ينبغى لنا أن نظن أن القول بأن الأمر فيها متساوٍ ^(٦) حق . وذلك أنه قد يمكن أيضاً أن يحدث الشكل الأول من الثانى والثالث بانعكاس ، لأن هذا أمر ضرورى لمكان طبيعة الانعكاس إن كانت ترجع بالتكافؤ على نفسها وتنعطف بكليتها . إلا أنه ، وإن كان تحليل الشكلين قد يحدث من الأول ، وتحليل الأول من الاثنين ، قد

(٢) س : لسان .

(١) خرم .

(٤) س : متساوى .

(٣) س : الشكلين الأخيرين .

ينبغي أن نجعل الشكل الأول سبباً ومولداً للَّذَيْنِ يَتَلَوَانِهِ ، ولا نجعل ذينك سببين له .
 أما أولاً فلأن الأتم مولد للنقص ، ليس الناقص للتمام . والأمر في أن الشكل الأول أتمها
 وأكملها قد بينته هو أيضاً بياناً كافياً . وأيضاً فإن الشكل الأول أول بالطبع ، لأن وضع
 الأوسط إنما هو في هذا الشكل فقط بالطبع ، إذ هو على الاستقصاء متوسط بين الطرفين
 يحوى الأصغر منهما ويحويه الأكبر . فأما في الشكلين الآخرين فإن الحد الأوسط ليس
 بأوسط على الحقيقة ، لكنه أولى بأن يكون يشبه الطرف : إذ هو إما محمول ، وإما موضوع
 فقط . وكما أن الفاتر متوسط بين الحار والبارد والأدكن فيما بين الأبيض والأسود بمنزلة
 خلط الطرفين وتركيبهما — كذلك الحد الذى يُحْمَلُ أو يوضع متوسطاً^(١) فيما بين الموضوع
 والمحمول . فأما المحمول فقط فليس بمتوسط للموضوع ، ولا الموضوع متوسطاً^(٢) للمحمول .
 والمتوسط في الشكلين الآخرين إنما يمرض له أحد هذين فقط . وفي الشكل الأول قد
 يمرضان جميعاً . فالحد المتوسط في هذا الشكل ليس إنما هو بالاسم فقط متوسط ، بل بالمعنى
 أيضاً . فأما في تلك فبالاسم فقط ، ولذلك يقول أرسطوطاليس : إن هذا الحد في الشكل
 الأول متوسط في الوضع أيضاً . وتبين من أمره أنه لا يَسْمُ أن هذا الحد في الشكل الثانى
 متوسط عند قوله بوضع المتوسط خارجاً عن الطرفين أولاً في الوضع . ونقول أيضاً في الحد
 المتوسط الذى في الشكل الثالث بوضع المتوسط خارجاً عن الطرفين آخراً في الوضع ، وذلك
 أن الخارج عن الطرفين والأول والآخر ليس هى من طبيعة المتوسط ، لأن المتوسط هو الذى
 يكون أبداً فيما بين الطرفين وداخلهما . قالشء الذى نريده باللجاج منه هُوَ لنا ومن غيرنا ،
 لأن وضع المتوسط في هذين الشكلين على أبسط مما هو عليه في الشكل الأول . ليس بدليل
 على أنه أولى بأن يكون فيها منه متوسطاً في الشكل الأول ، بل إنما هو دليل على أنه ليس
 بمتوسط حقيقى أن الأمر فيه بالضد كما قلت ، إذ كان الأوسط ليس هو أولى بأن يكون
 متوسطاً ، لكن المشارك للطرفين كليهما كالحال في المذاقات والألوان والجمال والتبجح والشئب
 واللين وأشياء أخر كثيرة . وبالجمله ، فإن هذا الوضع من وضع المتوسط ليس بـؤلف^(٣) بذاته ،
 ولا يوجب ضرورة اتصال الطرفين أو انفصالهما . وإلا ، فلم لا ينتج إلا في تلك الازدواجات

(١) م : متوسط .

(٢) فوقها : مجتمع .

فقط التي يتبها فيها أن يرتقى إلى الشكل الأول إما بانعكاس أو باستنتاج الخلف ؟ وذلك أنه قد كان ينبغي لو كان له شيء ضروري من ذاته أن يكون ينتج الازدواج الآخر . والآن ، فليس ينتج شيئاً في الازدواج الذي فيه يمكن خاصة بالحد المتوسط أنه ينتج شيئاً ، لأنه لا يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول بالانعكاس كالحال في القياس الذي من موجبتين كليتين في الشكل الثاني . على أنه لو كان الحد المتوسط متوسطاً ، لما كان ينبغي أن يحدث قياساً ضرورياً في شيء من الازدواجات مثل القياس الذي هو أ بين . < و > القياسات في الشكلين كليهما غير متساوية ، بل هي في الشكل الثاني أقل وفي الثالث أكثر ، ليس هو من سبب من الأسباب إلا من أن هذا المقدار من قياسات الشكل الثاني وهذا المقدار من قياسات الشكل الثالث يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول وما < ...^(١) > [١٢٠] إلى أن تلقى لأنفسنا عملاً ، وهو يسلم تسليماً واضحاً في الأشياء التي بين بها أنها من الصواب أن يظن بالشكل الأول أنه إنما يظن به هذا الظن لأنه ألبق بالطبع . وأيضاً إن كانت الثلاثة الأشكال إنما يقال إنها بالطبع < وإن >^(٢) الطبيعة أحدتها وليست من حيلتنا واختيارنا ، فذلك كذب ، لأن الثلاثة الأشكال إنما هي فصل من أفعال < العقل >^(٣) واستخراج من استخرجات أفكارنا ، على أن نقبين من أمره إذا قال إن الثلاثة الأشكال بالطبع أنه لا يسلم أن شيئاً مما هو بالطبع يوجد باطلاً^(٤) ، وذلك أن هذا الرأي في الأشياء التي يقال على هذه الجهة بالطبع ، رأى قد أجمع عليه القدماء . فإن كان إنما يقال إنها بالطبع على أنها مما يجري عندنا مجرى الطبع وبحسب حاجتنا إليها بمنزلة الأغذية والأشربة التي هي مستخرجة بالصناعة ، ويقال إنها بالطبع لأنها تجري عندنا مجرى الطبع لحاجتنا إليها — فينبغي أن نبحث عن هذه الثلاثة الأشكال أئماً منها نفي بما يحتاج إليه : الأول ، أو الاثنان الباقيان ؟ وقد يقول هو أيضاً إن الأول نفي بذلك إذ كان كافياً في البرهان ونتيج جميع النتائج . وأيضاً فن شأن < الإيجاب > أن يتقدم السلب بالطبع ، والأمر الكلي للأمر الجزئي . والشكل الأول للسبب الأول يتقدم الثاني ، وبالسبب الثاني يتقدم الثالث . فكيف^(٥) بما ذكرناه من هذه الأشياء في أن الشكل الأول بالطبع .

ولست أظن أنى احتاج إلى حجة في أن الأول—وإن كان بعضها ينحل إلى بعض—مولد للآخرين بالطبع ، وليس هما مولدين له . وذلك أنه قد يوجد لزوم الوجود لأشياء كثيرة منعكساً ، وسبب أحد الشئيين موجود عن الآخر ، وهذا أحد ضروب المتقدم بالطبع إن نحن ذكرنا ضروب المتقدم بالطبع التي عدت في كتاب ”المقولات“ . فإنه متى طالب مطالب بالعلة التي لها صارت مقدمة الضروب المنتجة من الشكل الثانى العظمى أبداً كلية ، ومقدمة الشكل الثالث الصغرى أبداً موجبة ، لم يسأل عليه أن يجد لذلك سبباً إلا كونهما من الشكل الأول . فإن المقدمة الكبرى العظمى في الشكل الأول متى انعكست أحدثت الشكل الثانى ، والمقدمة الصغرى متى انعكست أحدثت الشكل الثالث ؛ وذلك لأنه يعرض في الشكل الأول إذا كان الضرب من ضروبه منتجاً أن تكون المقدمة العظمى أبداً كلية ، والصغرى أبداً موجبة ، وجميع ما يستخرج منه في كل واحدة من القدمتين يحفظ خواصه . والأمـر في أن ليس الشكل الأول والشكلان الباقيان بالطبع على مثال واحد ، وفي أن الاثنين عن الأول — تبين من هذه الجهة . غير أن الشكلين — أعنى الثانى والثالث — ليسا لهذه العلة غير نافعين من جميع الجهات ، ولهما من الفضل ^(١) أصلاً ، بل لهما منفعة ما تخصهما سببها فيما بعد إذا ما علمنا أنها صحيحتان لجهة أخرى غير استنادهما ^(٢) إلى الشكل الأول . وقد يلزما حينئذ أن نطلب السبب الذى له احتاج إليهما أرسطوطاليس ، وهما مقصران عن إكمال فعل البرهان .

والآن ، فبيّن أن انعكاس القدمات إذا سلم لزم على حال أن يكون الشكلان الثانى والثالث عن الشكل الأول بالطبع ، وإن كان قد يمكن في الثلاثة أن ينحل بعضها إلى بعض . ولننظر فيما يتأصل عنه مقبلاً ، ونقول : هل ما يكون من الشكل الأول في إحداث البرهان مساوياً وواحداً بعينه لما يكون من الشكلين الحادثين عن انعكاس مقدماته ، أم أكثر ، أم أقل ؟ فإننا نجد ذلك واحداً بعينه من غير أن يكون اشتقاقها منه باطلاً ^(٣) . وذلك أنه إما كان يكون باطلاً لو لم تكن منها منفعة أصلاً . وإن كان ما يكون من الأول وما يكون من الشكلين الآخرين واحداً بعينه فليس ذلك باطلاً ، لكن في هذا الموضع

(١) الفضل : الفضول ، الرائد . (٢) من : أن سلبها . (٣) موقعها : عينا .

تبيين فنون الصناعة وسهولة مأخذ الاستخراج، وذلك أنه تبين لنا في موضع أن قصد قصد المنفعة في عدة طرق ومن عدة أسباب . فإن الطبيعة لم تجعل إحدى العينين عبثاً إذ كانت الأخرى قد تفي بما يحتاج إليه من البصر وحدها ، ولا الصيادون أيضاً يمشون إذ يُصَفِّفون شيئاً كما في ناحية ويطفون الكلاب في أخرى وينصبون الفخاخ ، وإن كانوا إنما يستفيدون في هذه الأشياء كلها فمسلماً واحداً : وهو صيد ما يظهر لهم من الوحش ؛ لكن متى سألهم سائل لم لا تستمدون بالشباك وحدها فتكتفون بها — قالوا : إن الصيد يسهل بكثرة الآلات . فإن هذا هكذا .

فليس ينبغي لنا نحن أن نتمعض من أن تكون لنا طرق كثيرة يستخرج بها الحق . وإلا ، فلم لا يقتصر في كل واحد من الآراء على قياس واحد كالرأى في بقاء النفس ؟! وذلك أنه إن كان القياس الذي في < ^(١) > قد تبين كافياً ، والقياس الذي سئل عنه في « السياسة » عبثاً ^(٢) لأنه ليس أحدهما من الأطاويل الواقعة في الظن والآخر من الأطاويل العلمية — لكن كليهما قد يريان من الأشياء اللازمة بذاتها على مثال واحد ، إلا أن أحدهما على حال يرتقي إلى الشكل الأول ، والآخر إلى الثاني . ولا أقدر أيضاً أن أعلم لم ينفكان من الاحتياج إليهما ، < > متى لم يكونا محتاجين إلى الشكل الأول كانا بذاتهما بمنزلة الأصول [١٢٠ ب]. ولو كان هذا هكذا ، لما أمكن أن تكون الأشياء التي يمكن فيها أن تنتج بالشكل الثاني تنتج في الشكل الأول . وذلك أن الأمر على ما قلت أولاً أنه ليس يمكن بحجة من الجهات أن نبين أن الشكل الثاني والثالث غير مشاركين الأول إن سلم ^(٣) انكاس القدماء . فأما متى سلمناه فليس يمكننا أن نتوقعا منه أو نبين أنهما غير مخالفين له . وإن لم يمكن أن نستخرج جميع ما في الشكل الثاني والثالث بانكاس ، فليس ذلك بمتعجب . وذلك أننا لانحن نقول ، ولا الإسكندر ، أن كل واحد من القياسات التي في الشكل الأول مولد لكل واحد من القياسات التي في الشكل الثاني والثالث . لكننا نقول إن الشكل < الأول > مولد للشكلين ؛ لأن أرسطوطاليس لم يقل في موضع من المواضع البتة إن الشكلين يتولدان من

(١) ينقص شيء مثل : النفس أو المطلق أو الطبيعيات أو التعليمات الخ.

(٢) ص : سجل .

(٣) ص : عبث . وفوقها : باطل

الشكل الأول ، لكنه يتممها كما هو ^{١١}بين من قوله هذا : « ومن البين أن جميع القياسات التي ليست بتأسيها ، تم وتكمل بالشكل الأول » ، وما يتلوه ذلك من كلامه .

فلذلك ينبغي لنا عند هذا خاصة أن نناقض الذين يلتمسون فسخ شيء مما قاله أرسطوطاليس ، أعني عند قولهم إن الشكل الأول يتم الشكلين الباقيين ، ولا يرتقيان إليه إلا ببيان الجلة ، وإما بالخلف . لأن القول بأن الشكلين يتولدان من الشكل الأول ليس من قول أرسطوطاليس ولا ثاوفرسطس ولا أوديس ، لكنه قول الحدث من المشائين ، وهو أصدق ما قبل . إلا أنه إنما قيل في الأشكال أنفسها لا في شروطها ^(١٢) الجزئية ، لأن التولد ^(١٣) من الشكل غير تمام القياس من القياس . وذلك أن الشكل ، إنما هو اشتراك بصفة ما فيأين مقدمتين . < و > انتقاله من الشكل الأول إلى كل واحد من الشكلين الباقيين بالانعكاس ^{بين} واضح ، وذلك أن تغير الكم في بعض الأشياء لا يمنع من أن يتكون الشكل عن الشكل لأن كل واحد من الأشكال ليس إنما يقومه الكم ، لكن الذي يقومه اشتراك الحد الأوسط إذا كان مختلفاً ، وكذلك المقدمات كانت من التي بالاسم أو من البرهانية . فإنه ليس مانع من ترتب في الأشكال المختلفة على حسب وضع الحد الأدنى . وقد يُكمل القياس الواضح لقياس الذي هو دونه في الإيضاح .

فهذا هو الذي ينبغي أن نبين ، وهو : أن ليس الضروب التي في الشكلين الآخرين أبين وأوضح من الضروب التي في الشكل الأول . فإن بهذه الجمة فقط يتبين للإنسان أن يزيف ما قاله القدماء . فإن لم يتبين له هذا فبغير طريق آخر يبرهن به أن الشكلين الآخرين صادقان من غير أن يستعين بالأول في حال من الأحوال ، وإنما أقول : في حال من الأحوال ، لأن الطرق التي يلتمس استخراجها من أراد ذلك لا يكون ضرورة من جهة من الجهات إلا من الشكل الأول ، وذلك أن قوماً من قدماء المشائين اعتقدوا هذا الرأي ؛ وبوموس ^(١٤) أيضاً في المقالة الثانية في البرهان التمس أن يصحح هذا بأقوال كثيرة . وذلك الموضع الذي خرج منه هو قوله أنه يلزم متى كان بعض الازدواجات لا تستخرج بالانعكاس

(١١) س : صرفها . (١٢) س : تولد . (١٣) لم تهتد بعد إلى أصل هذا الاسم .

ألا يكون بكل بالشكل الأول ويرتقى إلى الازدواج^(١)، لأن أرسطوطاليس تَوَقَّعَ سائر الضروب كلها التي في الشكلين الآخرين والضربين اللذين ينتجان نتائج جزئية في الشكل الأول إلى الضربين السكتيين اللذين في الشكل الأول . وليس يقول بوجه من الوجوه إن الضروب التي تكون بالانعكاس تتولد عن الضروب الكلية ، ولكن ينبغي أن نجعل السبب في أن الضرب الأول من الشكل الثالث ليس يستخرج من الضرب الأول من الشكل الأول بالانعكاس هو أن المقدمة الكلية الموجبة إذا انعكست انتقلت إلى الجزئية ، والسبب في تكليه الضرب الثالث من الشكل الأول . وذلك أنه منه يصح ويثبت ، وإن لم يكن يستحق^(٢) منه . وفي هذا كان ينبغي أن تقاوم رأى^(٣) أرسطو المناقض له .

وكذلك الحال أيضاً في القياسات التي تكمل بالخلف ، فإنه يقول إنها تم وتكمل بالشكل الأول . فأما تولدها منه ، فلمه لا يسلمه ، فليكتف^(٤) بما قلناه في أن تولد الشكلين الثاني والثالث < هو > من الشكل الأول ، وأنه لا ضرر وإن كانت قد توجد ضروب لا يتبعها فيها أن تستحق^(٥) من الشكل الأول بالانعكاس . فأما ما قاله في ترتيب الأشكال فنحن حامدون له جداً — إذ كان قد فحص عنه بناية — وباحثون عن الطريق نفسه الذي يرى أنه أجود من الطريق الذي امتحنه القدماء بعد أن تقدم البحث عن أشياء يسيرة بما استعملها في هذا الطريق . أما أولاً : فلم أطرح استتمام الشكلين بالأول ، وأدعن بالانعكاس ؟! وذلك أنا ليس نحتاج إليها في شيء من الأشياء إلا لمكان تحليل الأشكال التي متى أطرحه أحد صار استعماله للانكسارات باطلاً . وإلا فليدعي أحد منها منفعة أخرى حتى أكون مَقَرّاً بأنني أهدي . فالذي كان يجب إذاً ضد هذا [و] هو أن يطرح الانكسارات ويحتال للشككين بشيء آخر يقرنها بها ، وبعد ذلك فكيف وضع أن معنى القدمات السوالب الممكسة شيء واحد ، ورأى أن الضرب الثاني من الشكل الأول والضرب الأول من الشكل الثاني غطفتان ؟! وذلك أنه إن كانت المقدمة واحدة وإن تغير الحدان ، فإن الازدواج واحد . ويقال إنه في الشكلين بل الشكل أيضاً واحد في القدمتين . فيلزم من ذلك أحد أمرين : إما أن يكون الضرب

(٢) فوقها : يصحج .

(٥) فوقها : تستخرج .

(١) في الهامش : ازدواجا به .

(٤) ص : فليكتفي .

(٣) ص : إن

الأول من الشكل الثاني فصلا لا يحتاج إليه ، أو الضرب الثاني من الشكل الأول ؛ وإما أن يعطينا فصلا لا يحتاج إليه ، أو الضرب الثاني من الشكل الأول ؛ وإما أن يعطينا فصلا ما بين المعنيين . وبالمجمل ، إن كانت المقدمة سالبة واحدة فتى انكسرت فنتيجتها واحدة سالبة . وإن انكسرت ، فبإذا إذن تخالف الضرب الثاني الشكل الأول للقياسين اللذين في الشكل الثاني إن كانت نتيجتهما واحدة بعينها ، أعنى الذى ينتج للمعنى المقصود إليه من أول وهلة ، والذى ينتجه بعكس النتيجة ؟! فإن هذا الضرب أيضاً قد ينتج لمكان هذا الأصل ، وإلا للمعنى المقصود له . وأما أحسب أن موسوس في تعريفه ^(١) هذا المعنى زعم أن الضروب التى لا تحتاج إلى برهان في الشكل الثاني ثلاثة ، لا أربعة . وليس بى حاجة إلى أن أقول إن الذى يقبل هذا الأصل قد تحجب إلى ما يريد أكثر من الذى يرمى ضد الشكل الثاني الكليين إلى الشكل الأول بالانكسار ، لأنه ليس يرقبها إليه عند ذلك ، بل يحماها منه بلا وسيط . فكيف لا يكثر تسلق المغالطين علينا متى كان شيء يوجد جزء الشيء وهو غير موجود له ! وذلك أن الإنسان قد يوجد له اللون ، وليس هو جزء اللون ولا شيئاً من اللون . فلذلك لا ينبغي أن نجعل تصديقنا للشكل الأول من هذا الطريق ، بل نرى أن الشيء هو يتبين من ذاته من الطرق التى استعملها القدماء . والأخلق بنا أن نترك هذه الأشياء ونبحث عن هذا الطريق : هل فيه قوة يوثق باستعمالها أكثر من التحليل بالانكسار ؟ فإن هذا يقول : إذا كان الحد الأوسط موجوداً لكل أحد الحدين غير موجود اشئ من الآخر ، فإنه إن كان الحد الواحد كله موضوعاً تحته وكان مابيناً للآخر كله ، فقد تفرق منهما غاية التفرقة بسبب وضعه مع كل واحد منهما . لأن الشيء المفارق بكلية هو مفارق بجميع أجزائه . وإنما هذا القول منه خداع يظن أنه استدع به شيئاً . فتأمل ، فإنك تحده 'يلزم الانكسار ، وإن كان لذلك كارهاً .

فلتصفح الضرب الأول من ضروب الشكل الثاني الذى مقدمته العظمى سالبة كلية

(١) م : أوجه — ولا معنى لها إلا إذا كانت متصلة باسم القسم السابق عليها مباشرة ولم تهتد لوجهه .

والصغرى موجبة كلية مثل قولنا ^(١) آ < لا توجد لشيء من ب > وب هي لجميع ب ،
وينبثق عن النتيجة : أى نتيجة هي : مثل أن آ وأجزاء آ لا توجد لشيء من ب . ولكن
هذا شيء قد وضع في المقدمات ، لكن من البين أن النتيجة هي أن ب لا توجد لشيء
من ب . فلن ينفعا إذاً شيئاً قوله إن آ مباينة لب ولجميع أجزائها ، إن لم يسلم لنا انعكاس ذلك
وهو أن ب على ذلك للمثال تكون مباينة مفارقة ل آ . وذلك أن على هذه الجهة تبيان
ب ل ب على التى هي جزء ل آ . وإلا فإذا ؟ فإن ناقضنا مناقض في انعكاس السالبة الكلية
كما يفعل قوم ، فتى يسلم لنا أن آ إن لم توجد لشيء من ب وجدت لكل ب وب ليس
يوجد لشيء من ب ؟ مثال ذلك : إن الجوهر إن كان لا يوجد لشيء من العرض وقد يوجد
لكل إنسان ، فليس يوجد العرض لأحد من الناس ؛ أو إن كان الحى لا يوجد لشيء من
النمو ، وقد يوجد لكل ، < الناس > ، فليس يوجد النمو لأحد من الناس . وقد يمكنه في هذا
أيضاً أن يقول : إن الحى إذ هو مبين للنمو فهو مبين لجميع أجزائه ؛ ولكن ألا ترى أنك إذا
إذا قلت هذا لم تقع أحداً أن النمو لا يوجد لأحد من الناس . فليت شمرى ما السبب
في ألا نجمع من هذه نتيجة ما ؟ أعلم أنهم يقولون إن السبب في ذلك [لا] أن السالبة ^(٢)
الكلية لا تنعكس ، وذلك أن الحى لا يوجد لشيء من النمو ، والنمو قد يوجد للإنسان
من طريق أنه متى لم يوجد النمو لشيء من الحى لم يوجد للإنسان . أفلا ترى أن النتيجة
إنما حصلت لهذا الشكل من الانعكاس ؟ فينبغى لمن قبل الشكل الثانى أن يجهد نفسه
في أمر الانعكاس . وقد فعل هو ذلك على الكفاية . ولنا نحن في ذلك أيضاً قول خاص .
وليس ينبغى أن نتوهم أن النتيجة سبباً آخر غير هذا ، ولكن إن كان الانعكاس هو سبب
النتيجة فن البين أن تصحيحه إنما هو من الشكل الأول ، لأن الانعكاس ليس هو
شيئاً خلاف حل أحد الطرفين على الأوسط ، وهذا إنما هو بالصحة من ذلك الشكل ،
وهذا بعينه يبنى أن قوله في الضرب الثالث ، وذلك أن فيه أيضاً متى كانت آ لا توجد
لشيء من ب وكانت توجد لبعض ب — فليس إنما يريد أن تكون ب لا توجد لبعض

(١) التى مغطرب وأصل القيلس : لا آ هي ب ، كل ب هي ب : لا ب هي ب . وفى الأصل

آ ولا شيء ب ولجميع ب .

(٢) من : السالبة .

بَ ، لكن أن تكون بَ لا توجد لبعض ٢ ، لأن هذا هو الطرف الأعظم ، فهو الذى يبنى لنا أن نسلبه . فلما نكتفى إذاً بأن نقول : إن جزءاً ما من ٢ محصور فى آ ، وإن آ بـ كليتها مباينة لـ بَ . فما كان فيها جزءاً لـ ٢ فهو مباين لـ بَ . وذلك أن هذا ليس بكافٍ فيما نريده . لكنه يبنى أولاً أن نبين أنه كما أن آ قد باينت بَ ، وكذلك جميع بَ قد باينت آ — وذلك أن على هذه ^(١) الجهة لاحتمال كل ما كان فى آمن ٢ فإنه مباين لـ بَ — فيكون قد احتجنا — من الرأس فى البيان على أن بَ غير موجود لشيء من آ — إلى الانعكاس . وقد نكون أيضاً قد رجعنا إلى الشكل الأول ، فإن لم يستعمل الانعكاس عورضنا فى هذا الضرب من القياس أيضاً بتلك المقالات بعينها . وذلك أنهم يقولون إن الحى لا يوجد لشيء من النمو ، وقد يوجد لبعض المتنفس ، فالنمو يوجد لبعض المتنفس ، ولكن الضرب الأول والثالث لا يدخلان فى هذا الطريق . وأما الثانى والرابع فلمهما يدخلان . مثال ذلك قولنا متى كانت آ موجودة لكل بَ [١٢١ ب] وغير موجودة لشيء من ٢ أو غير موجودة لكل ٢ ، فإما نحتاج عند ذلك أن نقول إن المباين لشيء بـ كليته قد باينه بجميع أجزائه . ولكن هذا ، وإن كان حقاً ، إلا أنه قد يجب على من اتمس أن يبين بطريق أفضل من طريق أرسطوطاليس أن يرى أن طريقه أعم من طريق أرسطوطاليس ، وأنه يلزم الضروب كلها . وكيف يصحح هذا الطريق الذى قد يضعف عن تصحيح الضروب القياسية وهو تدمر من الانعكاس أن الضرب الرابع يقوى ! على أن أرسطو ، وإن لم يكن تبنياً له أن يحل الضرب الرابع إلى الشكل الأول ، إلا أنه بالجملة بثبته بالشكل الأول . وذلك أن السبابة إلى اللحال إنما تكون بهذا الشكل . فإما هذا فليس يمكنه كيفما دار فى نصف الضروب أن تنتهى إلى هذه ^(٢) الضروب دون أن تستعمل الشكل الأول . وينبئ أن نضع تحليل الضرب الرابع بالصَّرف إلى الحَال وتحليله بهذا القول الحاضر . فالتحليل بالصَّرف إلى الحَال الذى استعمله أرسطوطاليس هذا هو إن كانت آ موجودة لجميع بَ وليس لكل ٢ وبَ ليس لكل ٢ ، فإن لم يكن هذا هكذا فبَ لكل ٢ ، ولكن آ لكل بَ ، وآ إذاً موجودة لكل ٢ ؛ وقد كنا وضعنا أن ليس هى كلها .

(١) ص : هنا . (٢) ص : هنا .

أما أنا فقلت أعرف ضرورة أخرى أشد لزوماً من هذه . فأما التحليل المستخرج الآن فقالته يقول : فليكن الحد الأوسط أيضاً موجوداً لجميع الأعظم وغير موجود لبعض ٢ ؛ فيحسب مباينته لشيء من الأشياء بباينته جزؤه . وأنا أقول : أما أولاً فإن هذا أمر غير بين ولا معروف من ذاته ، لأنه قد يقطن به ضده . إذ كان ليس مباينة الجزء لشيء من الأشياء بحسب مباينة الكل له ، كما أنه ليس اتصال الجزء بشيء^(١) من الأشياء بحسب اتصال الكل به ، لأنه ليس يمنع مانع أن يكون الكل يتصل بشيء من الأشياء بجزء من أجزائه ، والإنسان يتصل بالصاحك بكليته . فكذا لا يتصل بالحي الأبيض بحسب مفارقة الغراب ، لكن الحي يفارقه بجزءه ويشاركه بآخر ؛ والتراب يفارقه من كل جهة . فليس هو إذاً أكثر بياناً ولا أسهل مأخذاً من البرهان بالخلف متى قيل مطلقاً على هذه الجهة . وبعد ذلك فليبين أنه قد قيل قولاً صواباً . فما السبب الذي له يجب أن يؤثر على البرهان بالخلف ؟ لا أدري أنه لا يوجد برهان يضطر إلى قبوله أكثر من البرهان الذي يسوق إلى الناقض . فهذا ما كان ينبغي أن نقوله في الضروب التي في الشكل الثاني .

ونحن قائلون في انضروب التي في الشكل الثالث فيما بعد . يقول هذا الرجل إن الحد الأعظم موجود لكل الأوسط ، و٢ موجودة لكل الأوسط ، بأن تجعل للأوسط جزءاً لكل واحد من الطرفين شيئاً من كل واحد منهما ، فيكون الأعظم — إذ هو موجود للأوسط^(٢) — موجوداً ٢ ، على أنه جزء منه وشيء منه . فإن كان وجود الأول لجميع الأوسط ووجود البعض ٢ وجوداً ، فليس هذا قياساً فضلاً عن غيره ، لأنه لم يحدث بين الأشياء للموضوعة فيه شيء غيرها . وإذا لم يكن واحداً فلنبحث عن السبب الذي له يوجد الحد الأعظم لجميع الأوسط ولا يوجد لجميع ٢ . فإنك لا تجد لذلك سبباً آخر . غير أن الحد الأول لا ينكسر على ٢ كلياً كما يوجد الحد الأعظم لكل ٢ في الأشياء التي تنكسر . ولكنه ينبغي لنا أن نعلم من هذا الموضع خاصة أنه إنما حدث في هذه المقدمة شيء غريب كأنه خارج عن الحدود للموضوعة فيها من قبل انعكاس اللوحة الكلية ، إذ لم يتبين فيها أن يبقى كلياً ، بل انتقل فصار جزئياً . وذلك أن المقدمة ليس فيها جزئية أصلاً ، والنتيجة جزئية . وكذلك الأمر في الضرب الثاني

(١) من : شيء .

(٢) من : الأوسط .

من ضروب الشكل الثالث ، وهذا غير ممكن أبته في شكل آخر غيره ، أعنى أن تكون المقدمات كليتين ولا تكون النتيجة كلية . فإن الشكل الثانى إذا كان الاقتران المنتج فيه مقدمتين كليتين ، كانت النتيجة لا محالة كلية . والسبب فى ذلك أن السالبة الكلية التى تنعكس كلية هى التى تنعكس فيه ، ولذلك تكون النتيجة كلية . فأما فى هذا الشكل فإن المقدمات التى تنعكس إنما هى الموجبات التى إنما تنعكس جزئيات ؛ وليس بمعجب أن تنتج عن مقدمتين كليتين نتيجة جزئية على هذه الجهة ، وذلك لأنها لا يلبثان كلتاها كليتين إذا انتقلا إلى صورة القياس . فمن الاضطرار أن تكون النتيجة جزئية متى كانت إحدى المقدمتين جزئية ، وإلا فلو كان فى تأليف الحدين مع الحد الأوسط هذا التأليف ضرورة ما ، لما كانت النتيجة تكون جزئية والمقدمتان كليتان . على أنها فى هذا الموضع ليستا كليتين على الحقيقة ، بل إنما هما كذلك فى الظن . وعلى هذا الجرى يجرى القول فيما يتلو هذا الضرب من الضروب . فإن ملاك أمرها إنما هو من الانكسار أو بالصرف إلى الامتناع : وعلى < كل > حال < ف > إن ملنا إلى هذا الطريق ميلا كبيراً وتبين لنا أنه أجود من التحليل فلسفاً نبرئى أرسطوطاليس منه ، إذ [١٢٢] كان تبين من أمره بالصحة لا بالتوهم أنه أعلم الناس به . وذلك أنه فى أكثر الاقترانات بعد أن نُجَلَّها إلى الشكل الأول يقول مصرحاً : وقد يمكن أن يحمل البرهان أيضاً بالصرف إلى الامتناع والافتراض . لكن الأولى بنا أن نطلب السبب الذى له أثر التحليل عليه . فنقول : أما أولاً ، فلأن التحليل يكون بالأشياء التى هى أبين كالحال فى كل علم يقينى ، وبعد ذلك ، ولأن الافتراض والاستقراء إنما هما فى الجزئيات ، وهما إلى الحواس أقرب منهما إلى القياس . فيجب أن نبحث : كيف يقال فى هذه الأشكال إنها تتحلل وهى ثابتة صحيحة بنفسها ، وكيف ينبئ أن يسمى هذا الطريق تحليلاً ؟ وذلك أن القياسات المركبة قد ننحل إلى القياسات البسيطة ، والبسيطة إن كانت كاملة من ذاتها لا تحتاج إلى برهان ، فليس من الصواب أن يقال فيها إنها تتحلل ، إذ كان لا يتحلل شيء من الأشياء إلى نفسه ، بل إلى غيره . فلذلك لسنأخذ أحداً^(١) يقول فى الضروب البسيطة التى فى الشكل الأول إنها تنحل إلى نفسها ، إذ كان صدقها وبيانها

من ذاتها ، لكنَّ الحدَّائق بهذه الأشياء يقولون إن تحليل القياسات التي في الشكلين الباقيين يكون إلى الشكل الأول ، إذ ليس يمكن أن يكون صدقها من ذاتها لكن من الأول .

فتبين أنه لا ينبغي لمن يحصل للشكلين الكمال من ذاتهما أن يسمى هذا الطريق تحليلاً . فأما القول بأن ليس هو تحليلاً على الإطلاق ، بل تحليلاً^(١) بالقوة ، فقد يسرعننى الوقوف عليه ، وذلك أن الأخلق بهذه الزيادة — أعني : « بالقوة » — أن تكون مبنية عن خاصية هذا التحليل لثلاث يتوهم متوهم أن هذا التحليل والتحليل إلى الشكل الأول سواء . غير أنني لست أهم ما ذا يريد بقوله في هذا الموضع : « بالقوة » ، وذلك أنه إن كان يريد الشيء الذي إياه يتوهم متوهم فقط هو نظير ما بالفعل حتى يكون التحليل إلى الشكل الأول بالفعل وهذا التحليل بالقوة ، لزمه أولاً أن يمتد أن التحليل الغير كامل أولى بأن يؤثر من الكمال العام إذ كان الشيء الذي بالفعل أكل من الشيء الذي بالقوة . وأيضاً فهل هذا التحليل الذي بالقوة ، أبداً بأن^(٢) < كان > ، أو قد يكون في وقت من الأوقات بالفعل ؟ وقد بين أرسطوطاليس أن الأول محال ، وذلك أنه يقول : ليس يمكن أن يكون شيء بالقوة لا يفرج إلى الفعل خلا تلك الأشياء التي إنما وجودها بالقوة كما يضاف القسمة إلى ما لا نهاية له في مواضع آخر . فإن كانت قوة هذا التحليل تخرج إلى الفعل ، فلم نقول إنها بالقوة ولا نقول إنها بالفعل ؟ لأن الأجود فيها كان يقال عليه الاثنان أن يسمى بأفضلهما . وإن أراد أن يقابل ذلك بالمعاندة قال : إن الترقى إلى الشكل الأول ليس بمنكر أن يسمى تحليلاً بالقوة ، لأن كل واحد من هذين الشكلين الأول بالقوة — لكن انعكاس القدمات والتصحيح الذي لها من ذاتها قد يكون بسبب من الأسباب الراجعة تحليلاً بالقوة ، إلا أني أنا لست أرى ذلك اللهم إلا أن يكون بسبب من الأسباب يفوق علنا . فهذا مبلغ ما نشك فيه من الطريق التي توهمها الآن بوموس . وإذا قد صحح بوموس هذا المعنى بأقوال كثيرة ، فبيني أن نروم النظر فيها قاله : هل هو أصح من قول أرسطوطاليس ، أو هل يمكنه أن يصحح الشكلين الباقيين بالحجج التي احتج بها من غير أن يحتاج إلى الشكل الأول ؟ فنقول : إن بوموس ، وإن كان يختار الافتراض على التحليل ، فإنه على حالٍ ليس يخفى أرسطوطاليس

(١) ص : تحليل .

(٢) ص : بأن أبداً ...

منه ، بل إنما يبدله لما لم يستعمله وحده ويأتي بحجج ما من تلقاء نفسه فيمتنع بها في كل واحد من الشككين . فيستعمل أولاً في الشكل الثاني أن التناقض لا يصدق معاً ، وأنه إن نتج فيه نتيجة موجبة وجب ضرورة أن يوجد التناقض قولنا : الحركة على غير الاستدارة على هذه الجهة ، الحركة على الاستدارة موجودة للكواكب ، والحركة على غير استدارة للنار ؛ فيجب ضرورة ألا تكون النار والكواكب شيئاً واحداً ، وإلا لزم ذلك أن تكون الأشياء المتناقضة موجودة في شيء واحد بعينه . وليس في حاجة أن أقول إن القياسين اللذين في هذا الشكل ليسا مركبين من تناقض ، بل من مقدمتين متضادتين . وذلك أن الأخلق بتأمل أن يقول : إنه وإن كانت للتضادات من اللقدمات قد يمكن أن تكذب معاً في الأوقات ، إلا أنه لا يمكن أن تصدق معاً بحيلة . إلا أني متعجب من هذا الرجل كيف يظن بقوله هذا أنه يأتي بشيء هو أكثر من الصرف إلى الامتناع . ولكن الأخلق به أن يكون يندفع نفسه لأنه يأتي بشيء من هذا الطريق ظاهراً مكشوفاً ويستر شيئاً منه . وذلك أن الصرف إلى الامتناع ليس هو شيئاً إلا أن يضع واضع تقيض النتيجة يضم إليه إحدى اللقدمات ويبطل بذلك المقدمة الأخرى . فأما بوموس فإنه يستعمل التقيض استعمالاً ظاهراً أو يختلس معه قياس الامتناع اختلاصاً ، وذلك أنه قال : إن كان الكواكب والنار شيئاً واحداً ، وكانت الحركة على استدارة موجودة للنار ، فقد توجد [١٢٢ ب] لكلها ولا شيء منها . فقوله : « ولا شيء منها » قد كان له موضع ^(١) في المقدمتين . وأما قوله « لكلها » فإنما صار محالاً لأنه يبطل للوضع . فأما اختلاصه لقياس الامتناع فقوله : إن الحركة على استدارة موجودة لكل النار ، لأنها كانت موجودة لكل كوكب ، وقد وضع أن النار والكوكب شيء واحد ^(٢) . ومن تصفح قياس الامتناع يقين له منه القياس الأول الذي لا يحتاج إلى برهان وهو قولنا : الحركة على استدارة توجد لكل كوكب ، والكواكب لكل النار ، فالحركة على استدارة موجودة لكل النار . أفتري بوموس يعلم أن جميع ضروب القياسات تتم بالصرف إلى الامتناع ، وأرسطوطاليس لا يعلم ذلك ؟ لعمري لكننا قد نجد أرسطوطاليس يصرح القول بأنه قد يمكن أن يبين هذه بصرفنا إياها إلى الامتناع

(١) م : موضعا .

(٢) م : شيئاً أحد .

أيضاً ، إلا أنه إنما^(١) استعملت في الضرب الرابع قطع . وإنما فعل ذلك لأنه يرى أن كل ما ينتج بالقياس البرهاني أصبح من الذي ينتج بالساقفة إلى الامتناع كما تبين في المقالة الثانية من « أناطيقا الأولى » .

فإذ قد انتقل بوموس إلى الشكل الثالث فلنأخذ في البحث^(٢) عن الأشياء التي غلط بها في عدد القياسات من طريق أنه شرح معنى قولنا في كل على غير الجملة التي استعملها أرسطوطاليس في « أناطيقا » . وذلك أنه ليس قصدنا أن تناقضه في جميع ما قاله ، بل نوقف ما قاله في رده إلى الشكل الأول واختياره طريقاً^(٣) غير طريق أرسطو . ذكر أن الشكل الثالث يقين به أنه برهاني بقول بوموس في الاقتران الأول الذي في هذا الشكل — وهو الذي يحمل فيه الطرفان كلاماً^(٤) على جميع الأوسط — إنه متى وجد شيان في شيء ما ، فمن البين أن كل واحد منهما في الآخر كالجزم لاعتقاده . أما قوله « في كل » ، فليبين ما استعمله : إن كان إنما استعملت كما قلت مكان : « على كل » نحلي أن هذا أقول أيضاً ؛ وإن سلم لم يكن يناعي الإطلاق ولا وانحاً من تلقاء نفسه^(٥) . وذلك أننا لو سلمنا أن الشئين المحمولين على كل شيء واحد بعبته يوجد أحدهما للآخر من الاضطرار ، لما تبيّن لنا الوجه الذي منه وجب أن يكون أحدهما جزءاً للآخر والمحمول في كل واحدة من القدمتين على كل الموضوع . وأيضاً إذا قبلت هذه القضية أولاً من غير أن تدخل عليها ضرورة أخرى ، لم يسهل على أحد إن حمل البياض والحركة على كل النفس^(٦) أن يحمل بياضاً^(٧) على حركة ما أو حركة على بياض . وكذلك أيضاً بقوله في الضرب الثالث والرابع إنه إن كان أحد الطرفين موجوداً في كل الأوسط وكان الآخر موجوداً في بعضه ، فمن الاضطرار أن يكون أحد الطرفين — أيهما كان — جزءاً للآخر ، فإني ضرورة أوجبت أن الحى متى كان موجوداً لكل إنسان ، وكان النحو موجوداً لبعض الناس ، أن يكون الحى موجوداً لبعض النحو . وذلك أنه لا يمكن أن يفك من هذه القياسات دون أن يصحح انعكاس القدمات أولاً ثم يرق تأليف

(٢) ص : البحث .

(١) ص : تستعملت .

(٤) ص : كليهما .

(٣) ص : طريق .

(٥) العبارة السابقة ابتداء من قوله : « أما قوله : في كل ... مضطربة .

(٦) هو الطائر المروف بالبلشون ، مغرب عن اليونانية *πτερος* .

(٧) ص : بياض .

القضايا إلى الشكل الأول كالحال في الضرب الثالث . أما أولاً ، فإن النحو إن كان موجوداً لإنسان ما فالإنسان موجود لنحوما ، لأنه ليس إنمّا لا ينبغي أن يقبل الانكسار ، لأن المقدمة الأولى موجبة طبيعية ، إذ الجوهر فيها موضوع للعرض ، والمقدمة الثانية خارجة عن المجرى الطبيعي ، إذ الفرض فيها موضوع للجوهر ؛ وذلك أن الخروج عن المجرى الطبيعي في القدمات غير الكذب فيها ، فإن المقدمة التي نقول إن إنساناً موجود للنحو ليست كاذبة ، لأن الإنسان الذي في أرسطر^(١) خـس موجود لنحو أرسطر خـس . وذلك أنه ينبغي أن يفهم في أمثال هذه الأشياء موجود مكان يتصل ويقترن ، والأخلق بها أن تكون إنمّا صارت خارجة عن المجرى الطبيعي لأنه تخيل لنا منها أمّا تجعل الفرض موضوعاً والموضوع غرضاً . فلي هذا اللذهب ينبغي أن نصصح الانكسارات ، لا على مذهب بوسوس هذا وأرمينس والإسكندر وكل من تقدمنا ممن ناقض هذه الشكوك . ولكننا قد استقصينا البحث عن هذه بكلام طويل في ذكرنا الانكسارات . والأمر على ما قلت أمّا لا يمكن أن تدفع هذه الشكوك بجهة من الجهات دون أن يصحح أولاً الانكسار ، وهو قولنا : فالإنسان يوجد لنحوما ، من الاضطراب ، ثم نضيف إليها المقدمة الكلية وهي أن : كل إنسان حي ، فإنه على هذه الجهة لا أحسب أنه يتها — ولا لما دبر^(٢) الذي كان أكثر الناس يشكك — أن يعاند النتيجة وهي : أن الحيوان موجود لنحوما . وأما على رأي هؤلاء فلا فرق بين التصديق بهذا وبين قول مجرد . فقد بقي لنا أن نقبين السبب الذي له لم ير^(٣) أرسطو أنه ينبغي أن يكتفى بالشكل الأول حتى أثبت معه الثاني والثالث وإن كانا لا يصححان بوجه من الوجوه إلا به . وقد يقول ثاوفرسطس وأوديس أيضاً بدم تميز أرسطو لتلك الأشياء التي أحسن مقسيمس في استعمالها ، وهي أن الأشياء التي تحمل في القدمات : منها ما يحمل حملاً ملائماً ، ومنها ما يحمل على غير ملائمة ؛ والحل الملائم كقولنا : سقراط عدل أو إنسان عدل ؛ وما كان حملاً على غير ملائمة فنه ما هو على غير المجرى الطبيعي ، ومنه ما هو بالعرض : فالجمل الذي بالعرض كقولنا

(١) Aristarchus نحوي مشهور من جريرة سلس ، قضى معظم حياته في الإسكندرية وقام بتربية ابن بطليموس فيلوميتر . راجع أشعار هوميروس ويقدها بقوة صارت مثلاً . ووضع أكثر من ٨٠٠ شرح على عدة مؤلفين . و توفي سنة ١٥٧ ق . م .

(٢) كذا في الأصل ، ولم يهتد لوجهه ، ولطه اسم علم . (٣) من : يرى .

الأبيض [١١٢٣] يمشى ، لأننا نقول إن الشيء الذى عرض له أن يكون أبيض عرض له أيضاً أن يمشى . والحل الخارج عن الجرى الطبيعى كقولنا : الأبيض قُفْتُسٌ ، فقد يعرض فى بعض المسائل والقياسات أن تكون المقدمات إذا وضعت فى الشكل الثانى والشكل الثالث لم يكن الحمل فيها حملاً عرضياً ولا خارجاً عن الجرى الطبيعى ، فإذا نقّلت إلى الشكل الأول صارت بعضها عرضياً وبعضها خارجاً عن الجرى الطبيعى . وذلك أننا إذا قلنا إن الحركة على الاستدارة توجد لكل كوكب ولا توجد لشيء من النار ، كان هذا الحمل حملاً طبيعياً ؛ وتأليف المقدمتين فى الشكل الثانى . فإن قلنا إن : كل كوكب يتحرك على استدارة ، وليس شيء مما يتحرك على استدارة مالا ، كان هذا التأليف تأليف الشكل الأول والمقدمة السالبة خارجة عن الجرى الطبيعى . وكذلك يجرى الأمر فى الشكل الثالث : لأننا إذا قلنا : كل قُفْتُسٌ أبيض ، وكل قُفْتُسٌ موسيقار — كان حملنا حملاً طبيعياً . فإذا عكسنا إحدى المقدمتين صار الحمل حملاً خارجاً عن الجرى الطبيعى . ولا ينكر تأليف الخارج عن الجرى الطبيعى ولا يقع لتأليف غلط إلفنا المقدمات فى أول وهلة فى الشكل الثانى والثالث ليسهل تسليهما ولئلا يغلط من لا حُكْمَكة له بأمر المقدمات . فإن الجمهور من الناس يفتنون بما كان خارجاً عن الطبع أنه لا محالة كاذب . فإذا سَلَّمْتُ وهى على تربيتها الطبيعى سهل تأليفها وانكسرها . هذا إن سَلَّم الإنسان المقدمات وناقض فى تأليفها على أنه غير منتج . فظاهر إن كان ما يجرى به أمر هذا القياس شيئاً أحدهما تسليم المقدمات ، والثانى حال التأليف ، أن تسليم المقدمات يوجد لهذين الشكلين من ذاتهما خاصة وحال تأليفها من ردها إلى الشكل الأول . فإذا كانا يغلطان على الشكل الأول بأحد هذين الشئتين وينقصان عنه بالآخر ، فليس هما من الفصل ولا مما حدث باطلاً أصلاً ، لكن من طريق ما يخلان الحمل أبيض فى بعض الأوقات ، احتيج إليهما حاجة تخصهما ؛ ومن طريق صورة القياس فيها حصة صارا دون الأول ، ولأن كل واحد من الأشياء المركبة إنما يكون وجوده بحسب صورته — كان حكمنا على أن هذا من الأشكال أول وهذا ثان وهذا ثالث حكماً عادلاً .

تمت مقال تمسليطوس فى الرد على مقيميوس وأوموس فى تحليل الشكل الثانى والثالث إلى الأول ترجمة أبى عثمان الدمشقى رحمه الله تعالى . علقها بمدينة السلام فى أوائل ربيع الأول من سنة ٤٤٧ هجرية . والحمد لله حق حمده وصلواته على محمد وآله .

مُلَاحِظَاتُ

[١٣٨] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ أَهْنِ

مقالة « الموم » شرح تاسطيرس ترجمه اسمعيل بن منين

< الفصل الأول >

إن الموجود يقال على أنحاء شتى [للوجود] . إلا أننا إذا قصدنا لطلب مبادئ الشيء الموجود فإتاما نقصد لطلب مبادئ الجوهر فقط ، لأن الجوهر أول وأحق الموجودات بهذا المعنى . وذلك أن الكل متحد كاتحاد الأعضاء في البدن ، بدن الإنسان ، والأجزاء في بدن النبات ، أكان ^(١) تركيبه من أشياء يماس بعضها بعضاً كتركيب البيت والسفينة ، أو كان تأليفه من أشياء متفرقة كتأليف السكر واللذينة . فأول أجزائه جميعاً هو الجوهر ، وموضعه من الكل موضع القلب من جملة بدن الحيوان . فإن لم يكن نظامه على نحو من هذه الأنحاء ، ولكن كما يوجد في العدد : الواحد أولاً ، ثم الاثنان ، ثم الثلاثة ، أو كما يوجد في الأشكال المستقيمة الخطوط : الثلث أولاً ثم بعده المربع ، فإن الجوهر على هذا المثال يوجد أولاً ، ثم بعده الحال ^(٢) ، والقدر ، وسائر ما أشبه ذلك من مثل أن وجود الجوهر متقدّم لوجود جميع ما يتلوه ، كما يتقدّم الواحد سائر الأعداد ، ويتقدّم الثلث سائر الأشكال .

وذلك أنه ليس تُنفعت جميع الأشياء بالوجود على مثل واحد ، لكن أولاً بذلك الجوهر . وأما سائر الأشياء ، فإنما تُنفعت بالوجود لوجدانها في الجوهر إذا كانت : إما مقادير له أو حالات ، وإما حركات ، وإما غير ذلك مما أشبهته . وحفظها من الموجود إنما هو بإضافتها إلى الجوهر . ونحن وإن كنا ننعت سائر الأجناس بالألفاظ التي تدل على الوجود ، فليس ذلك بمجبب ؛ إذ كنا إنما نوقع تلك الألفاظ على الجواهر ؛ ومثال ذلك أننا نقول : هذه الخشبة هي بيضاء . فنقولنا « هي » ، من الألفاظ التي تدل على الوجود . ولما نُوقع هذه اللفظة على البياض من الخشب ، لكن على الخشبة بينها . أو على هذا المثال : قد نوقع أشباه هذه من الألفاظ على مائتيه من الأعراض ، فضلاً عما شئت . وذلك أننا نوقعها على ما ليس هو بأبيض مثلاً ، فنقول : هذا ليس هو بأبيض ، وعلى ما ليس هو مستقيم .

(٢) الحال = الكيف .

(١) بمعنى : سواء أكان .

كما أنا إذا قلنا : هذه الخشبة ليست بمستقيمة ، فأما نوقع ، « ليست » على الخشبة بينها ؛ كذلك أيضا إذا قلنا : إن هذه الخشبة هي مستقيمة ، فأما نوقع هذه اللفظة ، أعني : « هي » ، على الخشبة ، إذ كان ليس يمكن أن نُفرد شيئا من الأعراض عن الجوهر في الوهم ، فضلا عن العيان ، كما يمكننا أن نفرد الجوهر عن جميع الأجناس الباقية ، لأن الجوهر المحسوس قد يمكن فيه ، في حال من الأحوال ، أن يترسّى عن الأعراض . لكن إن الجوهر الواحد بيئته يوجد ثانياً ولا تثبت فيه الأعراض بأعيانها ، لكن تتبدل وتتعاقب ، فبعضها يَحدُث ، وبعضها يَبْطُل ، مثل المقادير والحالات والافعال [والافعال] والأماكن والأزمنة وسائر ما أشبه ذلك من الأجناس . ومبدأ جميع هذه الأجناس وَرُكْنُهَا وأُسْهُا هو الجوهر . وقد يشهد التقدم على صحة قولنا هذا ؛ وذلك أنهم لما قصدوا لطلب مبادئ الأشياء الموجودة وأسبابها وأركانها^(١) ، قصدوا بالطلب لمبادئ الجوهر وأوائله ، ولم يُقصد قصد مبادئ الأحوال أو مبادئ المقادير أو مبادئ غير ذلك مما أشبهه .

فقد بان من هذا الموضع الفرق بين الباحثين : أعني البحث عن أجناس الأشياء الموجودة : كم هي ؛ والبحث عن مبادئ الأشياء الموجودة : كم هي . لأن المبادئ إنما هي للجوهر فقط ، وكل واحد من الجواهر إنما يطلب مبدؤه على أنه واحد بالمدد . وأما الأجناس فأما قامت في الوهم من تحصيل ما اجتماع فيه من أشياء مفردة ، كل واحد منها مثل الآخر . إلا أن الناس اليوم لاستعمالهم الرياضة بالمنطق يحملون < الأمور العامة مبادئ >^(٢) الأشياء المفردة . وذلك أنهم يحملون الإنسان الكلي مبدأ لسقراط وأفلاطون ، والقرس المائي^(٣) مبدأ لهذا القرس وذلك القرس . فأما من كان قبل ، فكان يتبع الحواس ، لأن الفلسفة في زمانهم كانت قريبة العهد بالوجود ، فكانوا يحملون الأشياء المفردة أولى بمبادئ الجوهر ؛ ولما جملوا النار والأرض والماء والهواء بمبادئ الجوهر ، لم يحملوا النار العامة ولا الأرض العامة ، ولا الباقيين^(٤) العائتين أركان الأشياء الموجودة ، بل لم يحملوا الجسم المائي هو الركن ، لكن هذه النار وهذه الأرض ، وهذا الماء ، وهذا الهواء . وقد قدمنا النظر في أمر هؤلاء : أي^(٥) : الفريقين

(١) ركن = عنصر ، اسطس .

(٢) زيادة عن الترجمة اللاتينية (س ٢ ص ٣٧ - ٢٨ ، نصرة لانداور ، برايس ١٩٠٣) . وقوله الرياضة بالمنطق مناه : ممارستهم وأبحاثهم بطريقة منطقية *رياضة منطقية* ، في مقابل الطريقة الطبيعية *طريقة طبيعية* .

(٣) المائي = الكلي . (٤) أي الماء ونحوه . (٥) من : أي .

منهم أصوب قولاً : الذين يحملون الأمور > العامية أولى بالوجود ، أم الذين يحملون الأمور <^(١) المفردة . وإذا نحن أمتنا فيما قصدنا له فليس مانع يمنع من البحث عن هذا . وأما الآن فقد اذكرنا اذكاراً بالغا بأن قد يجب ضرورة على من طلب مبادئ الأشياء للوجود أن يطلب مبادئ الجوهر .

والجواهر كلها بالجملة ثلاثة . إلا أن اثنين منها يتفق عليهما جميع الناس وذلك أنها محسوسان واقعان تحت حس البصر : أحدهما دائم البقاء على حالة واحدة ؛ والآخر يتغير . أما < الأول فهو > القابل للجوهر الأجسام السماوية ؛ وأما القابل للفساد فهو جوهر مائلي الأرض من النبات والحيوان . وهذا الجوهر خاصة هو الجوهر الذي كانت عناصره وأركانه تطلب بالأفاويل الأول ، وأمره بين : فهو مركب من أشياء كثيرة ، أعنى من الأرض والنار وسائر الأربعة ، أو من أشياء آخر هي البسيط من هذه وأقل عدداً ، أو من شيء واحد [٣٨ ب] على أقل الأمور ، تنتشر مرة فترق ، وينقبض أخرى فتكتنز .

فهذان جوهران من الجواهر الثلاثة التي لا يخرج عنه بها شيء^(٢) من الجواهر . فأما الجوهر الثالث فجوهر غير متحرك أزلي أبدي ، لا يقبل شيئاً من التغير : لانما يقبله الأجسام التي هي الأرض من النبات والحيوان حتى تخرج من طبيعتها أصلاً إلى أن تفسد ؛ ولا التغير الذي يكون < في >^(٣) المكان وهو الذي فيه وحده تشتت هذه الأجسام تلك الأجسام السماوية . وذلك أن جوهر الأجسام السماوية جيل ممتنع أن يكون في الأوقات المختلفة وفي أحوال مختلفة ، ولم يتمتع أن يكون في الأوقات المختلفة في مواضع مختلفة . وعلى هذا مبنى أمر طبيعته .

وأما الجوهر الذي ليس بمتحرك ولا يشوبه شيء من الجسمانية < فهو الخارج عن كل تغيير . ولذلك نقول في هذا الجوهر إنه مفرد عن الجوهر المحسوس ، وليس يزعم أنه مفرد عنه في المكان . وذلك أنه من الحال أن نفرد في المكان الجوهر الذي لا مكان له أصلاً ولا تحويه نهايات الجسم كما تحوي سائر الأشياء التي هي في المكان . لكننا إذا قلنا إن

(١) عن هامش الأصل .

(٢) في الأصل خرم ، والتصحيح عن الترجمة العربية واللاتينية : *piæter quas nulla substa-*

(٣) خرم .

ntia exist t

هذا الجوهر مفرد عن الجوهر المحسوس فإنما ندل على اختلاف ما بين الجوهرين . وذلك أنا لما توهمنا أحد هذين الجوهرين غير متحرك ولا متغير أصلاً ولا يقبل بوجه من الوجوه شيئاً من الاستحالة ، لامن غيره ولا من ذاته ، وجدنا جميع هذه الأشياء التي هي من الجوهر^(١) المحسوس : مرة تكون بحال ، ومرة تكون بأخرى — كان من الصواب أن نتوهم أن ذلك الجوهر المقول مفرد عن المحسوس من أن له حتى لا توجد بينه وبينه مشاركة ألبتة ، لافي طبع ولا في عرض من الأعراض .

وغرضنا في هذا القول إنما هو الكلام في هذا الجوهر الأول الذي لا يتحرك ، وأن نقصّ جميع ما توهمه فيه من كان قبلنا .

والذي توهمه أولئك فيه أن صفهم قسم هذا الجوهر قسمين ، وبعضهم جعلوا طبيعته واحدة . أما الذين قسموه قسمين فهم الذين قالوا إن الصور والأبعاد التعليمية هي الجواهر المعقولة قبل الجواهر المحسوسة ، وأنها مبادؤها . وأما الذين جعلوا الجوهر المقول واحداً فتبينَ ظَنُّ أن الأبعاد التعليمية هي الجواهر وألغى أمر الصور .

فأما الجوهر المحسوس فإنما كان محتاج فيه إلى العلم الطبيعي ، لأن ذلك الجوهر بأسره لا يخلو من الحركة . وأما هذا الجوهر ، فكأنه محتاج إلى علمٍ أشرف من العلم الطبيعي وذلك أنه ليس بين الجوهرين مشاركة في شيء من الأشياء أصلاً : لافي حَدَثٍ من الأحداث ، ولا في مكان ، ولا في زمان ، ولا في تغيير من أنواع التغيير ، ولا في نشوء ولا في تنقُص : ولا لها أيضاً مبدأ واحد^(٢) عنه حدثاً ؛ لكن الأول لا مبدأ له أصلاً ، والثاني إما مدوّه الجوهر الأول . ولا يُعلمان أيضاً علماً واحداً : إذ كان أحدهما محسوساً ، والآخر معقولاً والجوهر الذي لا يقبل التغيير ولا يتحرك ، أحلّ بالطبع للجوهر المتغير الجاري كما يجري الشيء السبيل . وأما نحن فلما كان أكثر ما فينا محبباً من الجوهر المحسوس صرنا نتكلم في هذا الجوهر أولاً لخاسته لنا ومُشاكلته إيانا . وقد تكلمنا فيه كلاماً بالغافى كتاب «العلم الطبيعي» ، فبينما أن كل جوهر محسوس لا يخلو من أن يكون متغيراً : فإن تغيره يكون من الأضداد إلى الأضداد . وليس شيء من التغيير يكون من كل الأضداد ، لكن من الأضداد المُشاكِلة

القريبة . من ذلك أنه قد يكون الأبيض مما ليس هو أبيض ؛ ولكن ليس يكون من كل ما ليس هو أبيض ، إذ كان ليس يكون من الصوت — والصوت ليس هو أبيض — لكنه إنما يكون من الأسود أو من الأحمر أو من غيرها مما هو نظيرها من الألوان .

< الفصل الثاني >

وَيَبَيِّنُ أَنَّهُ يَجِبُ ضَرُورَةُ أَنْ يَكُونَ تَحْتَ هَذَيْنِ الضَّدَيْنِ مَوْضُوعٌ آخَرُ ثَالِثٌ . وَذَلِكَ أَنَّ أَحَدَ الضَّدَيْنِ لَا يَحْمِلُ الْآخَرَ ، لَكِنَّ الَّذِي يَحْمِلُهُمَا بَلَكِ الطَّبِيعَةُ الَّتِي تَلْفِظُ أَحَدَ الضَّدَيْنِ وَتَقْبَلُ الْآخَرَ . وَقَدْ عَدَدْنَا هُنَاكَ مَعَ مَا وَصَفْنَا^(١) مِنْ أَصْنَافِ التَّغْيِيرِ : كَمْ هِيَ فِي هَذَا الْجَوْهَرِ ؟ وَإِذْ كَرْنَا بِأَنَّهَا أَرْصَةٌ ، وَأَنَّ التَّغْيِيرَ الَّذِي يَكُونُ فِي حَدِّ الشَّيْءِ الَّذِي بِهِ يُمْرَفُ مَا هُوَ : مِثْلُ أَنْ يَكُونَ إِنْسَانٌ مِنْ غَيْرِ إِنْسَانٍ أَوْ مَاءٌ مِنْ غَيْرِ مَاءٍ بَلْ مِنْ هَوَاءٍ ، فَإِنَّ هَذَا التَّغْيِيرَ هُوَ الَّذِي يُسَمَّى مَرَّةً كَوْنًا وَمَرَّةً فُسَادًا ؛ وَأَنَّ التَّغْيِيرَ الثَّانِي يَكُونُ فِي الْحَالِ وَيُقَالُ لَهُ الْإِسْتِحَالَةُ ، وَالثَّلَاثُ يَكُونُ فِي الْمَقْدَارِ وَيُقَالُ لَهُ نُمُوٌّ مَرَّةً وَنَقْصَانٌ أُخْرَى ؛ وَالرَّابِعُ يَكُونُ فِي الْمَكَانِ وَهُوَ الثُّقْلَةُ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ . وَهَذَا التَّغْيِيرُ الرَّابِعُ مِنَ التَّغَايِيرِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا لَمْ تُجْعَلِ الْأَجْسَامُ السَّمَاوِيَّةُ مُعْتَمَةً مِنْهُ ، إِذْ كَانَتْ قَدْ تَحَرَّكَتْ هِيَ أَيْضًا مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ وَمِنْ أَلِ < لِأَضْدَادٍ > مِنْ وَجْهِ مَا إِلَى الْأَضْدَادِ : فَقَدْ يَرُجَدُ فِي الْأَمَّا كُنْ أَيْضًا ضَرْبٌ مِنَ التَّنَادُّدِ عَلَى جِهَةِ الْمَقَابَلَةِ^(٢) .

(١) أَوْ : وَضَعْنَا ؟

(٢) هَذَا آخِرُ الْمَوْجُودِ بِسَخْنَتَا هَدَمٍ مِنْ شَرَحِ بَاسْمَطُيُوسِ . فِي ص ٣٨ ب ؟ وَظَوْهٍ فِي ص ١٣٩ بَقِيَّةُ كَلَامٍ ظَهَرَ أَنَّهُ فِي وَصْفِ الْبَارِي أَوَّلُهُ : وَأَمَّا أَنَّهُ أَزَلِي ، فَلَا يَكُنْ كَذَلِكَ لِوَجِبِ أَنْ لَا يَكُونَ عِلَّةُ وَجُودِ كُلِّ وَجُودٍ . فَلَمَّا بَقِيَ اسْمُ الْبَارِي عَلَى عِلَّةِ وَجُودِ كُلِّ . وَأَمَّا أَنَّهُ عَالِلٌ ... ثُمَّ بَعْدَهُ كَلَامٌ « فِي السَّمَلِ » ، ثُمَّ « فِي النَّفْسِ » ، ثُمَّ « فِي الطَّبِيعَةِ » (لَمْ يَمْتَصِفْ فِي ص ٢٩ ب) ، ثُمَّ « مَقَالَةُ لِشَيْخِ أَبِي زَكْرِيَّا يَحْيَى بْنِ عَدَى فِيهَا انْتَزَعَهُ مِنْ كِتَابِ « السَّابِقِ الطَّبِيعِيِّ وَغَيْرِهِ فِي الْبَارِي عَزَّ وَجَلَّ وَالْعَالِ وَالنَّفْسِ وَالطَّبِيعَةِ ، وَالْمَكَانِ ، وَالزَّمَانِ ، وَالْخَلَاءِ ، وَمَا لَهَا نِهَاجٌ لَهُ ، وَالْحَرَكَةُ . أَمَّا الْبَارِي فَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ وَجَلَّ شَأْنُهُ > فَيُجَوِّهَرُ غَيْرَ ذِي جِسْمٍ ... » . وَلِهَذَا فَهِنَّ الْوَاضِحُ أَنَّ ص ٣٩ ا تَلُوْصُ فِي ص ٣٩ ب . وَعَلَى هَذَا فَقَدْ أَنْهَى مَا خَصَّ بِبَاسْمَطُيُوسِ فِي آخِرِ ص ٣٨ ب ، وَلَمَّا بَقِيَ مَوْجُودَةٌ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ لَمْ نَقُوْ عَلَيْهِ بَعْدُ فِي هَذِهِ الْمُخْطُوطَةِ ، فَإِنَّ ظَهْرَنَا بِهِ أَوْرَدْنَاهُ فِي الْجُزْءِ الثَّانِي مِنْ هَذَا الْكِتَابِ .

ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية

التذكر: ١٥٥، ٧٢، ٥٣، ٤٧	(١)	أبعية: ٢٣
ترتيب: ٤		الانباغ: ١٧٤
التفصيل: ١٢٢، ١٢٥، ١٥١، ١٥٣		الإجماعية الرومية: ١٥٠، ١٧٩
١٥٤، ١٨٤، ١٨٥		الأخلاق تامة لزواج البنين (جالينوس): ٧٨
التصور بالعقل: ٨٣، ٩٨		أخسرة (راجع بأخرة): ٧
التصليم: A: μαθηματικῇ		الإدراك العقل: ١٣٤، ٢٠١
الترف (= المرفة): ١٠: εὐπλοῖαν		الإرادة: ١٤٩، ٢٣٣
تعقل أنفسا: ١٣٣، ٢٠٩، ٢٧١، ٢٧٢		الاستمالة: ١٢، ١٦٠
التعقل بعد المقارنة: ٢١٠، ٢٢٧		الاستنارة (التحريك على): ٦، ٣٢٢
تعقل أنماقات: ١٣٤		الاستعداد: ٢٢٧
التعقل: ١٧٧		الاضطرار (من): ٣، ٦، ٣٢٣
(ث)		الإعادة: ٢١٩
(الكواكب) الثابتة: ١٦		الإصماء: ٥، ٢، ٢٤٣
(الب) الثابت: ٢٣		الأعيان: ١٢٣
(ج)		الإمكان (والوجوب): ١٨٢
الجزء الذي لا يتجزأ: ١٧١		الأوائل العقلية: ١٠٣
الجسم الإلهي: ٢٥٤ - ٢٦٥		الأول (= الله): ١٨٠، ١٨١، ١٨٣
الجسم البسيط: ١٣٩		٢١٨، (مقولاً الأول) ٢٣٨، ٢٣٩
المجهة: ١٦٧		(ب)
المحول: ٥٣		بأخسرة: ٧: εὐπλοῖαν
(ح)		الباري (فعل): ٢٣٣
الحال = الكبير: ٣٢٩: το πῶτον		بنائه: ٢٣
الحسد: ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٢		(مفرد) بنائه: ١٨
الحركة (هل تفتنّها، مشككة): ١٦٦		بسيط: ٢: τὸ ἁπλοῦν
الحركة وطائياً: ١٦١، ١٦٣		البصر والإبصار: ١٢٧، ١٥٥، ١٨٦
الحس (والمحسوسات): ٩٥ وما إليها، ٢٣٣		سبعة: ٢٧، ٥٦
الحس (والأجرام السماوية): ١١٦		(ت)
الحس (والنبات): ١١٦		التعبر (= الوجود في الخير): ١٥١
الحس الماطن: ٥٥		التحلل: ٩٧، ١٢٢
الحس المشترك: ١٨٦		
الحكمة النظرية والحكمة العملية: ٢٣٤ - ٢٣٦		

الصورة : ٩١ ، ١٦٥ ، ٢٨٩

(ض)

الضروري : ἀναγκασιον ٦
ضئف (الشئى) : ١٢٤

(ط)

الطبيعة : ١٦٥
الطبيعى (الجسم) : ١٢٩
الطبيعات : ἡ φύσις ٨

(ظ)

ظن : ٤

(ع)

عائى = καὶ οὕτως ٢٣٠

عظم : μέγας ١٨ ، ٧
العقل (بسلته) : ١٠٤
العقل (وللركبات) : ١٠٨
العقل والمائل والمفول (شىء واحد) : ١٠٥
العقل الإلهى : ٢٧١
العقل بالقوة : ٢٧٧
العقل البسيط : ٢٣٦
العقل المتعال : ١٣٥ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢٣٢
العقل المقارن : ٩٢ ، ١٠٦
العلة : οὐσία ٤
الماء والطول : ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦٤ ، ١٧٢
المناية : ١٨٣
المتصر (بمعنى المادة) : ٢٢

(غ)

الغضب : ٨٤

(ف)

الفاصل : ٢٢

(خ)

الخطأ : ١٩٩
الخلا : ١٦٧ ، ١٦٨
الخيال (وراجع : التخييل) : ٢٣٩
الخيرة الأول : ٢٥٥

(د)

الدورية (الحركة) : ἡ κύκλος
دور : ٤
دهى : ٤٧

(ر)

رأى : βλέω ١٠
الرؤيا : ٢٣٣ ، ٢٣٨
الرجاء : ١٧
ركن : στήλη ٣٣٠

(ز)

(النفوس) الركبة : ٥٦ ، ٦٦
الزمان : ١٦٣ ، ١٧٠

(س)

سرمد : ٤٨

(ش)

شبح : ١٢٣
الشخص : ١٥٠ ، ١٦٥ ، ١٨٣ ، ٢٣٩
الشخصى : ١٥٩
الشمرىك : ١٤٩
الشهور : ١٣٤
الشهوة : ١١٣ — ١١٥
الشوق : ٣٨ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ٢٥٤

(ص)

الصير (= المثل الأملاوية) : ٣ ، ٢٩١

الفعل (ضد القوة) : ٤

فكر *fricivous* : ١٠

التيض (الإلهي) : ٦٨

(ق)

الصدر : ٢٣٣

الفسر *fric* : ٦ ، ١٤٧

القضاء : ٢٣٣

القطر وتساوى الضلوع : ١٦٤

(ضرورة) قهر : ٢٥

القوة : ٢٨٧

القوة (ضد الفعل) : ٤

(ك)

الكون والقضاء : ٤

(ل)

قبة : ٢٧ ، ١٧٢

الواحق المادية : ١٥٣

(م)

المقاد المتصرفة : ١٦٧ ، ١٧٨

للماهية *ti ti ēvri* : ٨

البدع : ٥٩

مبسوط (= بسيط) : ٥٤

المتصرفة (الكواكب) : ٨ ، ١٤

المتصلة : ٣

المتالي : ٦٥

متناهي ولا متناهي : ١٩٧

المتوسط : ٥٢

مثل الأفلاطونية : ٢٢

الحبة العظيمة : ٩٠

محصل (= إجماعي) : ١١

(السبب) المختلف : ٢٣

الزواج : ١٢٨ ، ١٣٦ — ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٣

: ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥٧ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٥

: ١٨٩ ، ١٩٣ ، ٢١٥ ، ٢٢٣ ، ٢٤٧ ، ٢٢٦

(الجسم) المستدير (= المتحرك حركة دائرية) : ٨

المشاهدة (الحقة) : ٧١

المشاهدة : ١٢٣ ، ١٣٢ ، ١٧٢ ، ٢١٧

المنق المنق : ٨١

مبارزة الفئء لنفسه : ١٦٢

مقدار : ١٢

المكان : ١٦٦

الملائم : ٢٥

من أحله *on vivrai* : ٦ ، ١٥ ، ٩٤

المتاسبة : ١٧٦

(ن)

النفس (وتأثيرها في البدن) : ٢١٢

النفس (حجب أفلاطون على بناء) : ٧٣ ، ٧٤

النفس (وهل هي الحياة) : ٢٣٧

النفوس الزكية : ٦

النفوس السايوية : ١٩٨

النفوس المقارعة : ١٢٢ ، ١٩٤

(هـ)

هامتنا = *flya* : ٥

الهو هو : ١٥٦

الهيولى : ١٦٤ ، ١٦٥

(و)

الواجبية : ١٢٢ ، ١٨٢

الوجوب (والإمكان) : ١٨٢

الوجود (ومماثية) : ٢٤١

الوجود (هل يدخل في عموم المفاهيم) : ١٦٠

الوجود والعدم : ١٢٦

الوحدة (وانعاشها في التنقسم) : ١٤٦

وصع = اقترن : ٧

الوضع (والاستعانة) : ١٩٢

الوقت : ١٣٢ ، ١٦٩

الوهم : ١٥٨ ، ١٨٤

(ي)

اليقين : ١٢٣ ، ٢١٧

أسماء الكتب الواردة في الكتاب (دون التصدير)

(كتاب) الكون والفساد لأرسطو : ٢٨٤ ،

٢٨٦

(ل)

(مقالة) اللام : ١ ، ٣ ، ١٢ ، ٢٢ ، ٢٢٩

(م)

مبادئ الطبيعة لأرسطو : ١ ، ٣ ، ١٣١ ، ١٤٠ ،

٢٦٧

المباحث لابن سينا : ١١٧ ، ١١٩ ، ٢٤٠

مباحث الصديق لابن سينا : ١٧٣ ، ١٧٥

المباحث للمعريه لفتح الدين الرازي : ٢٣٤

(القول في) مبادئ الكل على رأى أرسطو

للاشكر الأفروديسي : ٢٥٣ ، ٢٧٧

للسائل للمعريه لابن سينا : ٢٤٥

مقالة الإسكندر في أنه قد ينفذ القصد ويحزن معاً

على رأى أرسطو : ٢٨٣

مقالة الإسكندر في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون

قابلة للأشياء جميعاً على رأى أرسطو : ٢٨٤

مقالة الإسكندر في أن الكون إذا <استحال>

استحال من ضده على رأى أرسطو طاليس : ٢٨٦

مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة على رأى

أرسطو : ٢٨٩

مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية : ٢٩١

مقالة الإسكندر في أن الفلل أهم من الحركة على رأى

أرسطو : ٢٩٣

مقالة الإسكندر الأفروديسي في الفصول : ٢٩٥

مقالة تاسطوس في الرد على مقسيموس في تحليل

الشكل الثاني والثالث إلى الأول : ٣٠٩

(ن)

(كتاب) النفس لأرسطو : ٧٥ ، ١٣٠ ، ١٥٧ ،

٢١٨ ، ٢٧٩

(١)

• أتولوجيا • المنسوب إلى أرسطو : ٣٥ ، ٣٧ ،

٧٤ ، ١٢١

الإشارات والتنبيهات لابن سينا : ٢٤٠ . (التنبيهات

والإشارات) : ٢٤٥

الأصول للمعريه لابن سينا : ٢٢٨

أنا لوطيا الأول : ٢٢٣

الانصاف لابن سينا : ١٢١ ، ٢٤٥

أطولين عند العرب لكراس : ١٢١

(ح)

الحكمة الرشيدة لابن سينا : ٢٤٥

الحكمة المعريه لابن سينا : ٥٨ ، ١٦٨

(ر)

الرد على كسنورطاميس للاشكر الأفروديسي : ٢٨١

(س)

السامع الطبيعي لأرسطو : ١٢١ ، ١٨٢ ، ٢٦٦

٢٨٩ ، ٢٩٣ . (العلم الطبيعي) : ٢٣٢

(ش)

الشفاء لابن سينا : ١٢١ ، ١٧٣ ، ١٧٦ ،

١٩٣ - ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٧

(ع)

عيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة : ١١٩

(ك)

كلام الإسكندر الأفروديسي : ٢٧٨

فهرس الاعلام (دون التصدير)

<p>٣ : Bekker ٧ : M. Bouyges</p>	<p>(١)</p>
<p>(ث)</p> <p>٢٦٧ : Themistius ١٢٢ ، ١٢٠ ، ١١٦ ، ٩٨</p>	<p>ابراهيم بن عبد الله الصرقي : ٢٧٧ ابن أبي أصيبعة : ٧ ، ١١٩ ابن رشد : ٧ ابن زيلة (أبو منصور) : ١٧٣ ، ٢٤٠ ابن سينا : ٢٢٢ ، ٢٧٢ ، ٥٩ ، ٧٤ ، ١١٧ ، ٧٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٠ ، ٢٣٦ ، ١١٩ أبو نصر : ٢٦</p>
<p>(ج)</p> <p>٢٩٨ ، ١٧١ ، ١٦٦ ، ٧٨ : Galenus الجوزجاني (أبو حيد) : ١١٩</p>	<p>أرسطو طاليس : ١٠٣ ، ٧٠ ، ١٠٣ ، ١١ ٧٥ ، ٣٧ ، ٣٥ ، ٢٩ ، ٢٧ ، ٢٣ ، ١١ ١٨٤ ، ١٠٥ ، ٩٤ ، ٩١ ، ٨٧ ، ٨٢ ٢٦٦ ، ٢٥٥ ، ٢٥٣ ، ٢٥١ ، ١٨٧ ٢٧٩ ، ٢٧٧ ، ٢٧٦ ، ٢٧٠ ، ٢٦٧ ٢٨٩ ، ٢٨٦ ، ٢٨٤ ، ٢٨٣ ، ٢٨٠ ٣٠٢ ، ٢٩٨ ، ٢٩٧ ، ٢٩٥ ، ٢٩٣</p>
<p>(ح)</p> <p>٢٧٧ : حنين بن اسحق</p>	<p>٣٠٤</p>
<p>(د)</p> <p>٢٩٤ ، ٢٧٨ : الفهقي (أبو غياث سعيد) ٢٩٥ ديرجي : ٣٧ ديفراطيس : ١٢٠</p>	<p>أرفيلطوس (هرقليطس) : ٤٤ اسحق بن حنين : ١٠٩ الإسغزاري (أبو حامد) : ٢٣٤ الإسكندر الأفروديسي : Alexander Aphrodisiensis ١٠١ ، ١٠٦ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥</p>
<p>(ر)</p> <p>٢٣٤ : الرازي (نور الدين)</p>	<p>٢٩٥</p>
<p>(س)</p> <p>٨ : Socrates</p>	<p>الأطباء : ١١٥ أفلاطون : Plato (أفلاطون - فلاطون) : ٢٥ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٩٢ ١٠٠ ، ١٨٣ ، ٢٧٢ أفوطيس : Plotinus : ١٢١ أنادفيس : Empedocles (أبيدلفيس) : ٢٩ ، ٢٤ ، ١٠٤</p>
<p>(ش)</p> <p>٧٧ : المرقبوت (وراح : المرقيرين)</p>	<p>أطيفن : Antiphon : ١٦٥</p>
<p>(ط)</p> <p>٢٩٥ : الفبزي (أبو عمرو)</p>	<p>(ب)</p> <p>البداية : ١٢٢</p>

(م)

المصريون : ٧٥ ، ٣٣ — ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ ،

٨٤ ، ٨٦ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ ، ٩٧ ، ٩٩

١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٠٨ —

١١٠ — ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٤٥

المعزة : ١٥٦

أ. ملر Müller : ١١٩

الهندسون : ٨٣

(هـ)

هوميرس Homers : ١١

(هـ)

يحيى النوى Joannes Philoponus : ١٢١ ،

١٢٢

(ع)

علاء الدولة (ابن كاكويه) : ١١٩

الفارابي : ١٢٢

(ب)

آل فيثاغورس (الفيثاغوريون) Pythagorici : ٦

(ك)

كراوس : ١٢١

كسوقراطيس (كسوقراطيس) Xenocrates :

٢٨١ ، ٢٨٢

السكا (أبو جعفر بن الرزقان) : ١١٩

(ل)

ليفيوس Leucippus : ٤

تصحیحات و تعديلات

صواب	خطأ	س	س
< ٢٠ >	< ٣ >	١٧	٥
ثامسطوس	ثامسطوس	١	١٢
تقدم	تقدم	١٢	٢٤
١٢٦ س	٢٥ السطر الأخير	٢٥	٢٤
(١٣)	(١٢)	١٦	٤١
المخصص	المخصص	١	٦٠
للموهوم	الموهوم	١٣	٧٥
انيدقليس	انيدقليس	١٨	٧٩
يكل	يكل	١٥	٨٧
المصريون	المصريون	١٤	٩٤
الوحدة ٦	الوحدة	١٩	١١٦
كذا في الأصل ، ولعل صوابه : العزم	الزعم الحزم عليه أن ...	١٤	١١٩
عله ، فالزعم أن ...			
نذكرها	يذكرها	٣	١٢٤
هذه الفقرة لا موضع لها هنا بدليل قوله	الفقرة (٣٧)	١٨	١٢٨
« أجيب » ، وإنما موضعها الحقيقي سيبرد			
بعد في الفقرة رقم ٣١٨ ص ١٦٨			
ببب جزء منّا	ببب جرمتا	٢٤	١٢٨
كما في الأصل ، ولعل صوابه : جوهر ضروري	جوهر ضرورياً	٨	١٢٩
وردت من قبل تحت رقم ٣٧ وموضعها	الفقرة (٥٩)	٢٠	٢٢٦
الحقيقي في رقم ٣١٨		١	١٣٦
سخصى نوع واحد واحد	شخصى نوع واحد [واحد]	١٨	١٤٠
بنشف	بنشف	١٠	١٧٨
(٢٩٧) (١) وفي الخامس :	(٢٩٧)	٦	١٨٢
(١) طار من ٦٠			
للقوى	للقوى	١٠	١٨٤
كذلك في الأصل وصوابه : لا حق	لا حقاً	٢٤	١٨٩
يجوز أيضاً أن تصحح مكانها : ولتمشية	لتمشيه يخرج	٨	٢٢٧
تتفصّل			
ملكه	ملكه	٣	٢٣٧
رقم ٦ م حكمة وفلسفة	رقم ٣٦	٢٢	٢٤٠
المكان . والجسم	المكان والجسم	١٣	٢٥٤
آلى	التي	٩	٢٥٦
إذا < حدث > نفس جزء ... كلا (س : كل)	إذا < نفس > نفس ... كل	٩	٢٨١
لن	أن	٩	٢٩٥
النحو	النحو	٩	٣١٧
		أينما	٣١٨
		توجد	

توزيع
دار الكلمة
بيروت - لبنان